ISSN 2348 – 8417

शास्त्रमञ्जूषा

The Śāstramañjūṣā

https://sites.google.com/site/praachiprajnaa/sastramanjusa

(A Virtual Publication for the Peer Reviewed Research Papers on Indology)

Of

प्राची प्रज्ञा

Prachi Prajna

https://sites.google.com/site/praachiprajnaa

Indexed in DOAJ

16th Issue / Vol. IX - June, 2023

https://sites.google.com/site/praachiprajnaa/sastramanjusa, a Virtual Publication for the Peer Reviewed Research papers on Indology of प्राची प्रज्ञा / Prachi Prajna (ISSN 2348 – 8417) https://sites.google.com/site/praachiprajnaa

16th Issue / Vol. IX – 25th June, 2023

Scope:

The śāstramañjūṣā is a Virtual Publication for the Peer Reviewed Research papers on Indology, conglomerated to any branch of Sanskrit Studies, i.e. Vedas, Vedāṅgas, Upaniṣads, Philosophies, Purāṇas, Smṛtis, Literature, Poetics, Grammar, Tantras, Astrology, Astronomy and Modern subjects like Computational Linguistics, Environmental Science and allied fields. It aims, without sacrifice of scholarly standards, to engage readers throughout the globe. The Publication remains committed to the re-appraisal of accepted views, and scholarship should reinforce the committed spirit of indology encompassed in the Classical and the oldest language Sanskrit.

सम्पादकीयम्

वैदिकवाङ्मयेऽनुसन्धानस्य नवीनक्षेत्राणि

वेदेभ्यः संस्कृतवाङ्मयस्य धारा निर्गत्य विविधरूपरूपान्तरं धारयन्ती अद्यावधि निरवच्छिन्नरूपेण प्रवहमानास्ति। संस्कृतवाङ्मयस्य विविधेषु स्वरूपेषु प्रमुखानि भवन्ति – वैदिकसाहित्यं, पुराणसाहित्यं, दर्शनसाहित्यं, लौकिकसाहित्यं, आधुनिकवाङ्मयं च। संस्कृतभाषाया आद्यस्रोतः वेदाः। अस्माकं पूर्वजैः ऋषिभिः स्वीयतपःसाधनाभिः विविधानि लौकिकानि पारलौकिकानि च ज्ञानानि संस्कृतवाङ्मये निबद्धानि सन्ति। तेषां कतिपया एव पक्षा अधुना लोकलोचनमानीताः सन्ति। अन्ये चापरिमिताः पक्षा एयावदप्रकाशिताः सन्ति। अतः तेषामप्रकाशितपक्षाणां प्रकाशाय अनाविष्कृतज्ञाननिधीनाञ्चाविष्काराय, अनन्वेषितानाञ्चान्वेषणाय, अन्वीष्टानामपि पक्षाणां तद्विश्लेषणसमालोचनतुलनादीनां विविधशोधविधीनां प्रयोगद्वारा अधुना अनुसन्धानस्य महती आवश्यकतास्ति। अत एवादौ संस्कृतवाङ्मयस्य तेषां तेषां पक्षाणां प्रकाराणां स्वरूपाणाञ्च विषये ज्ञानमपरिहार्यं येषु अनुसन्धानस्य द्वाराणि सम्भवन्ति।

यदि वैदिकवाङ्मयेऽनुसन्धानं प्रवर्तयितुमिष्यते तदा प्रथमं वैदिकवाङ्मयस्य प्रमुखानां पक्षाणां सामान्यमपेक्षितञ्चाध्ययनं कर्तव्यम्। यथा – वेदानां संख्या, स्वरूपं, विभागाः, वेदानां संहिताः/शाखाः, पदपाठाः, पदपाठकाराः, भाष्याणि, भाष्यकाराः, ब्राह्मणानि, ब्राह्मणभाष्याणि, ब्राह्मणभाष्यकाराः, आरण्यकानि, आरण्यकभाष्याणि, आरण्यकभाष्यकाराः, उपनिषदः उपनिषद्भाष्याणि, उपनिषद्भाष्यकाराः चेत्यादीनि। वेदानां तथा तदङ्गानामपि शिक्षा-कल्प-व्याकरण-निरुक्त-ज्यौतिष-च्छन्दसां सम्यक्परिचयः स्यात्। प्रथमं शोधार्थिना स्वरुच्यनुगुणम् एतेषु कस्यचित् पक्षस्य चयनं कर्तव्यम्। ततः तेन निश्चयः कर्तव्यो यदधस्तनेषु कस्मिन् पक्षे अनुसन्धानं प्रवर्तनीयम्?

I. अप्रकाशितायाः मातृकायाः सम्पादनं पाठसमालोचनं च ।
II. समालोचनात्मकमध्ययनम्।
III. विश्लेषणात्मकमनुशीलनम्।
IV. तुलनात्मकमध्ययनम्।
V. देशकालस्थानादिनिर्णयार्थम् ऐतिहासिकमनुसन्धानम्।
VI. वैज्ञानिकपक्षाणामनुसन्धानम्।
VII. सामाजिकपक्षाणामनुसन्धानम्।
VIII. सांस्कृतिकपक्षाणामनुसन्धानम्।
IX. मूल्यबोधानाम् अनुशीलनम्।
X. पर्यावरणदृष्ट्या तस्य पक्षस्य अनुशीलनम्।
XI. शैक्षणिकतत्त्वानां विश्लेषणम्।
XII. तन्त्रांशस्य (software) अपि निर्माणम्।
XIII. विवरणात्मकसूचीनिर्माणम्।

एवमादिपक्षेभ्यो निजरुच्यनुगुणमवचितं पक्षं चित्वा तदवलब्यानुसन्धेयम्। तदनु संस्कृतवाङ्मयगत-तद्विशिष्टपक्षस्य सूक्ष्ममध्ययनम् कर्तव्यम्। ततश्च सम्बद्धस्य शास्त्रान्तरस्यापि पूर्वज्ञानमर्जनीयं यस्योपयोगोऽनुसन्धाने करिष्यते। एवमनुसन्धाताप्रकाशितस्य प्रकाशायाऽनाविष्कृतस्याविष्कारायाऽनन्वेषितस्य अन्वेषणायाऽन्वीष्टस्यापि विश्लेषणसमालोचनतुलनादिभिः नवनवोन्मेषं विधातुं स्वीयां प्रज्ञां प्रयुञ्जीत। प्रज्ञा चेत्थमुदीरिता -

आगमेनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च ।
त्रिधा प्रकल्पयन्प्रज्ञां लभते योगमुत्तमम् ॥

सुज्ञानकुमारमाहान्तिः
मुख्यसम्पादकः
शास्त्रमञ्जूषा

TABLE OF CONTENTS

****

A comparative study of the Buddhist *Jhāna* and the Yoga *Samprajñātasamādhi*

Dr. Rohit Arun Talwalkar

Abstract

Mind is not by-product of body according to Buddha and Patanjali. Mind is responsible for bondage and liberation. Due to common characteristics between the two religious' traditions, there is ample scope for comparison. Teaching of Patañjali and Buddha are equally useful even today. We find apparent similarities between *jhāna* and *samādhi.* There are important differences between these two. This paper focusses similarities and differences between Buddhist *jhāna* and *yogasamādhi.*

Key words: *jhāna, samādhi,* mind.

****

Introduction - It is better to live for a day as a meditator observing proper conduct than life of hundred years of an unrighteous person not practicing meditation.[1] Mind is very fickle and difficult to control. According to Buddha and Patañjali mind is more important than body. Man is not only rational animal but spiritual one. Spiritual life is like a mountain climbing. One has to proceed higher and higher, slowly and carefully.

Buddhism and Yoga - Buddhism and Yoga are two beautiful flowers from the same stalk that have blossomed in different yards. Wisdom is an inseparable part of meditation. For Buddhism it is *paňňā* and for yoga it is *ṛtambharā prajñā*. Due to common characteristics between them there is ample scope of comparison. This paper focuses similarities and differences between Buddhist *jhāna* and Yoga *samprajñātasamādhi.*

Yoga -

वितर्कविचारानन्दास्मितारूपानुगमातः सम्प्रज्ञातः॥[2]

When concentration is reached with the help of *vitarka*, *vicāra*, *ānanda* and *asmitā*, it is called *sāmprajñāta* samādhi. *Sāmprajñāta* means constant awareness of knowledge acquired through concentration in one pointed state of the mind.

In the first stage *sādhaka* has to take gross object like the image of God for concentration of the mind. This is the starting point of *samprajñātasamādhi*. When there is no need of any image and mind is concentrated with the thought of the image, then begins the *savicārasamādhi*.

When *savicārasamādhi* has reached its best, *sādhaka* experiences bliss which is beyond senses. After *savicārasamādhi, sādhaka* is ready for ā*nandasamādhi*. In ā*nanda-samādhi,* the bliss, which one gets is not dependent on anything; has only blissful feeling as its basis. The feeling of the bliss pervades all organs. In this *samādhi* there is no need of any gross object.

In s*āsmit*ā *samādhi* the object of concentration is *asmit*ā. Here *asmit*ā is not affliction. *Asmit*ā which is referred to as affliction is *savāsanā;* but in s*āsmit*ā *samādhi, asmit*ā is *nirvāsan*ā

Buddhism - The great Buddhist commentator Buddhaghoṣa traces the *Pali* word "*jhāna*" (Skt. *dhyāna)* to two verbal forms. One, the etymologically correct derivation, is the verb *jhāyati,* meaning to think or meditate; from the verb *jhapeti* meaning to burn up. He explains: "It burns up opposing states, thus it is *jhāna*", the purport being that *jhāna* "burns up" or destroys the mental defilements preventing the development of serenity and

[1] Dhammapada VIII.12
[2] YS I.17

insight.[1] In the vocabulary of Buddhist word "*jhāna*" meaning meditation is closely connected with another word, *"samādhi"* generally rendered by "concentration." *Samādhi is* derived from the prefixed verbal root *sam-ā-dhā,* meaning to collect or to bring together. Thus suggesting the concentration or unification of the mind, the word *"samādhi"* is almost interchangeable with the word *"samatha,"* serenity, though the latter comes from a different root *sam* meaning to become calm.

Vitakka and vicāra - The word *vitakka* is derived from *pali* root *takka* (Skt., *tarka*) meaning to think frequently; It appears in the text in conjunction with other word *vicāra* which derived from the root *cara* meaning to move. Applied thought is like compass pin that stays fixed to the centre of circle, sustained thought is like the pin that revolves around.[2]

Pīti - The third factor present *is pīti* usually translated as joy or rapture. In the *Sutta pīti* is sometimes said to arise from another quality *Pamojja* translated as joy or gladness which springs up with abandonment of five hindrances. When the disciple sees five hindrances abandoned in him, gladness arises within him; and when he is rapturous, his body becomes tranquil.

Happiness - As a factor of first *jhānasukha* signifies pleasant feeling. The word is explicitly defined in the sense by the *Vibhaṅga* in its analysis of first *jhāna* “Therein what is happiness? Mental pleasure and happiness born of mind contact, felt pleasure and happiness born of mind, contact pleasurable and happy feeling born of mind contact this is called happiness.[3] Rapture and happiness link together in a very close relationship, but though two are difficult to distinguish they are not identical.

Similarities between *jhāna and yoga samādhi .*

1. *jhāna and yoga samādhi* destroy afflictions.
2. Concentration of mind takes place with help of *jhāna and yoga samādh.*
3. Inward journey starts from gross to subtle with help of *jhāna and yoga samādhi.*
4. *Sādhaka* is aware during *jhāna* and yoga *samādhi* process.
5. Guidance of teacher is necessary to learn *jhāna and yoga samādhi*

Differences between *jhāna and yoga samādhi*

1. In yoga blissful concentration (*Ānanda samādhi.)* is one. But in Buddhism there are different kinds of *pīti.* Rapture is graded into five categories: minor rapture, momentary rapture, showering rapture, uplifting rapture and pervading rapture[4]
2. In yoga tradition gross object is pure like idol of God but in Buddhism object may be unwholesome. Applied thought can be unwholesome as in thoughts of sensual pleasure, ill will and cruelty.
3. In yoga *asmitā samādhi* is important. But in Buddhism we do not find *asmitā samādhi.*
4. In yoga *savitarka samādhi* is reached at its best and then that is the starting point of *savicāra*. But in Buddhism we see the conjunction of two. The word *vitakka* frequently appears in the text in conjunction with the word *vicāra*. The pair signifies two interconnected aspects of the thought process.
5. Some kind of imagination is involving in yoga *samādhi*. Because object of concentration is image of God, which is imagination. But in Buddhism no imagination during *jhāna* process.

---

[1] H. Gunaratna the Path of serenity and insight Motilal Banarasidas Publishers Deli 1985 p 7
[2] Ibid p 59
[3] Ibid p 62
[4] Ibid p 61

Conclusion - Mind is difficult to control. Controlled mind is more beneficial than father or any other relative. In Buddhism and yoga, we find different techniques for controlling mind. They are useful even today. In Buddhism we find difference between *samādhi* and *sammāsamādhi* meaning concentration and right-concentration. Because concentration of cat is not right concentration because lust to eat rat in the mind of cat. Concentration has to be pure and free from defilements. Thus, even though we find apparent similarities between *jhāna* and yoga *samādhi,* we can't neglect important differences between the two.

Bibliography

1. H. Gunaratna (1985). The Path of serenity and insight. Delhi: Motilal Banarasidas Publishers.
2. K. Kolhatkar (1989). *Patañjala Yogadarshan.* Mumbai: Bhikai Dhavale Prakashan.

Author's Detail

Address: 1/47, Om Sarvodaya Society,
M.C. Chhagala Road, Sahar
Mumbai – 400099
Email id: talwalkar.rohit6@gmail.com

****

A detailed description of the published commentaries on the *Kāvyaprakāśa*

Anasuya Moharana

Abstract

It is a known fact that the study of the *Kāvyaśāstra* would not get its completeness without studying the *Kāvyaprakāśa*. It is undoubtedly a popular text in the field of Sanskrit literature written by one of the great Kashmirian poets, Mammaṭa, in the 11th century C.E. This monumental work had earned so much popularity that one may find a commentary on it in the nook of each house of Indian scholars. Yet, it remains as difficult as it always had been. Many works have been done in this field, and many more are yet to do. The various commentaries of the *Kāvyaprakāśa* are still in manuscript forms in various libraries of the country. This paper is an attempt to discuss the commentaries of the *Kāvyaprakāśa*, particularly the published one, and presents detailed information regarding the commentators, and their other works and contribution to Sanskrit literature.

Keywords – Alaṇkāraśāstra, Kāvyaprakāśa, Mammaṭa, Commentary, Commentators of Kāvyaprakāśa.

****

Introduction - 'Alaṅkāraśāstra' literally means the science of figures of speech. *Alankāra* means embellishment, and *śāstra* refers to the scientific analysis of a text. This present topic is based on a particular text of Alankāraśāstra, namely the *Kāvyaprakāśa*, the light of poetry written by Mammata, one of the luminous stars in Sanskrit poetics. This work, in Sanskrit, is a famous exposition of the conventional definition of a poetry. The *Kāvyaprakāśa* has attracted the notice of a large number of scholars towards Sanskrit literature. Scholars considered it a matter of honor to write commentaries on the *Kāvyaprakāśa*. With time, intellectuals interpret this text from several perspectives through commentaries and expositions for understanding the text.

A list of important and well-known published commentaries is furnished below with their requisite information on their dates and literary achievement. Most of the commentators were prominent scholars of their time. It is tough to give any biographical data of the commentators as most of them have not given any details of them in their commentary, and there is no such recorded history in this regard. We can only find the information based on two types of evidence: internal and external. The evidence of internal reference is available in a few of them. Maximum evidence was found in the external part, where commentators quoted their predecessors.

Description of the Published Commentaries –

1. The *Kāvyaprakāśa-saṃketa* by Ācārya Māṇikyacaṇdrasūrī - Māṇikyacaṇdrasūrī was a Jaina writer who belonged to the Kotikā-Gaṇa, vajra-sākhā, Rāja-gaccha of Gujarat, a state in India. The date of Māṇikyacaṇdrasūrī's *saṃketa* has been taken as Vikram samvat 1216 = A.D. 1160 on the base of the following verse of praśasti of the work.

रस-वक्र-ग्रहाधीशवत्सरे मासि माधवे।
काव्ये काव्यप्रकाशस्य सङ्केतोऽयं समर्थितः॥

His commentary is called *saṃketa* and is the oldest available commentary of the *Kāvyaprakāśa*; the proof of its being the oldest is that there is no mention of any other commentator in it. He belongs to those commentators who have explained the *Kāvyaprakāśa* in its historical setting and are also supremely conscious of the author's view as the outcome of earlier investigations. We can trace the spiritual genealogy of the commentator from – Śilābhadra ----- Bharateśvara ----- Vairasvāmīn ----- Nemicaṇdra ------

Sāgareṇdu. He is the pupil of both Nemicaṇdra as well as his successor Sāgarendu. Māṇikyacaṇdrasūrī also appears to have written a Nalāyana of the *Kuberapurāṇa*. He was mentioned in Merutuṇga's *Prabaṇdhacintāmaṇi,* where he was said to be flourished under Jayasimha of Gujrat.[1] This commentary, within fifty years of the *Kāvyaprakāśa*, could also make some revelations about the impact of the treaties on the scholars. The author, Māṇikyacandrasūri cites Bhāmaha, Daṇdin, Uvvaṭa, Vāmana, Abhinava Gupta, Mukula Bhaṭṭa, and Bhoja raja in his commentary. He is also the author of the *Pārśvanāthacarita*, the *Ratnāyana*, and as said above the *Kuberapurāna*.

Publication – This commentary was edited by Vasudeva Abhyankar, published under Ānandāshrma Grantha Mālā in Poona in the year 1921 and edited also by Shama Sastri and published in Mysore in the year 1922.

2. The *Kāvyaprakāśasaṃketa* by Rājānaka Ruyyaka - Ruyyaka's commentary is also called *saṃketa*. Alike Mammaṭa, Ruyyaka also belongs to Kashmir. At the end of the text of *saṃketa* published in Calcutta Oriental Journal, Vol II No 12, the colophon reads – **'कृती राजानकरुचकस्य' ।** This Rājanaka Rucaka is identical with 'Ruyyaka' the author of the *Alaṅkāra-sarvasva*, the famous text in Sanskrit literature. In the concluding part the commentary on the *Alaṅkārasarvasva*, Jayaratha, the commentator, writes:

राजानकरुय्यकस्य राजानकरुचकापरनाम्नोऽलङ्कारसर्वस्वकृतः।

For this reason, the writer of the text and the commentator of the *Kāvyaprakāśa* seems to be one, and again the birthplace and date of both writers are the same. His date was put by S.K. De in the second and third quarter of the 12th century, between 1125 and 1175 A.D. Kane places the composition between 1135-1150 A.D.

Publication – **1.** This commentary was edited by Pandit Shivaprasad Bhattacharya and published in "Calcutta Oriental Journal, 1634-35, Vol ii, P 1-75. **2.** Also, partly, *ullāsa*s 1-2-3 and 10, edited by S.S. Sukhthankar, Bombay 1933,1941. **3.** And also edited by Dr. R.C. Dwivedi in his "The Poetic Light" Vol II and published by Motilal Banarasidas, Delhi.

3. The *Kāvyādarśasaṃketa* by Someśvara Bhaṭṭa - The *Kavyādarśasaṃketa* was written by Someśvara Bhaṭṭa is also one of the earliest available commentaries on the *Kāvyaprakāśa*. In his commentary, he describes himself as the son of 'Bhaṭṭa devaka' of Bhāradvāja Gotra.

भरद्वाजकुलोत्तंसभट्टदेवकसूनुना।
सोमेश्वरेण रचितः काव्यादर्शः सुमेधसा॥[2]

Someśvara cites Bhāmaha, Rudraṭa, Mukula Bhaṭṭa, Kuntaka, and Bhaṭṭatauta and in turn he was mentioned by a very late commentator Kamalākāra Bhaṭṭa. His *maṅgala*-verses indicates him to be a follower of *Pratyabhijñādarśana*- a school of thought which had developed in Kashmir and was prevalent at his time. This would be an additional argument to say Someśvara is a Kashmirian. On the other hand, Ācārya Jhallakīkāra[3] takes Someśvara to be a Kānyakubjadesīya, a native of Kanauja, on the base of following reference –

यथा - कान्यकुब्जदेशे उद्धतो वेपो दारुणो व्यवहारो भयङ्करआकार परुवचनमनुचितम्।

---

[1] S.K. De, History of Sanskrit poetics – p. 170
[2] *Kāvyaprakāśasaṃketa*, p. - 8
[3] *Bālabodhinī*, introduction p 25 to the fourth edition of K P (1921),

We do not know the other works of Someśvara. However, at the end of Ullāsa VII and X, the quotations of verses under ममैव (p 131 & p 224) show that he must have been a poet too. Both the later verses are benedictory. The first describes the rising sun in the following lines –

शश्वद्दर्शनलेपिसन्ततततमस्तोमच्छिदा पण्डितः काषायं दधदम्वरं मुनिरिव क्षोणीं पुनानः परम्।

कुर्त्राण करविभ्रमैस्त्रिजगतो वोधं समध्यासितः पौरस्त्याचलवेदिका दिनकर क्लिश्नातु व कल्मषम्॥

The second verse is as follows –

दूरागाधभवान्धकूपकुहरकामत्तम कर्दमक्रोढान्त परिलीनदीनवपुप पाठीनपोतानिव।

जन्तून् यस्त्वरितं निजोद्धुरकरैरुद्धृत्य लोकं पृणै प्रीणन्निर्मलशामंवारिभिरभिप्रेयाय भूयात्सव॥

From the benedictory nature of these two verses, one may guess that they may be either verses from some of his drama or, more probably, from Sūrya stotra.

Peterson and Aufrecht took Someśvara[1] as the author of the *Kīrtikaumudī* and the *Surathotsava*, and placed him in the first half of the 13th century.[2] While comparing the commentary of Someśvara with Māṇikyacaṇdrasūrī and Ruyyaka, R.C. Parikh noticed the similarities between them. According to him, Someśvara was very much influenced by them. He also assigned the commentary to a period between 1150 to 1160 A.D. The date of the palm leaf manuscript of Someśvara's *saṃketa* is 1226 A.D. By a comparative study of the three *saṃketa*s, it is possible to put Someśvara's work earlier than 1160 A.D, somewhere between 1135-50 A.D.

Publication – This commentary was published in 1959 A.D. by R.C. Parikh in two volumes from Rajasthan-Prachyavidya-Pratisthana, Jodhpur.

4. The *Bālacittānurañjanī* by Sarasvatī Tīrtha - Amongst the numerous commentaries written on the *Kāvyaprakāśa*, the first and foremost is the *Bālacittānurañjanī* by Sarasvati-tirtha. According to the opening verses of his commentary, he belongs to Tribhuvana Giri (Andhra country). From his commentary, we can find detailed information about his birth, family, and life. He was born in 1298 V.S = 1242 A.D; and Mallinātha and Nāgamma are his parents. He is the grandson of Narasimha and had a brother named Nārāyaṇa. He traced his genealogy to Rāmeśvara of Vatsa gotra. In his childhood, his name was Narahari. He went to Vārānasī for his higher education and he became an ascetic and took the name Sarasvatī Tīrtha and composed his commentary on the *Kāvyaprakāśa* there. Being the earliest commentator, he had no predecessors whose views and opinions, adverse or favorable, were to be found in it. Therefore, it happens to be crucial in as much as it happens to be the earliest commentary. He refers to two works, the *Smṛtidarpaṇa* and the *Tarkaratna* (with the commentary *Dīpikā*). Aufrecht notes that he is also the author of a commentary on the *Meghadūta* and the *Kumārasaṃbhava* of Kālidāsa. As the author was nearer in time to Mammaṭa, his commentary may be regarded as historically reliable.

Publication – **1.** This commentary (for 1-3 and for the10th *Ullāsa*s) with the *Pradīpa*, the *Udyota*, the *Prabhā* and the *Saṃketa* of Rucaka was edited by S.S. Sukthakar and published from Bombay in 1933,1941. **2**. This commentary, along with the *Sārabodhinī* and the *Darpaṇa*, was edited by Dr. Goparaju Rama and Dr. Jagannatha Pathak, and published from Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Allahabad, in 1976.

[1] S. K De, History of Sanskrit poetics – P. 172
[2] IOC. Cit. Intro. p. 25, De. Vol 1, p. 159.

5. The *Kāvyaprakāśaviveka* by Srīdhara Thakkura Tarkācārya - Srīdhara as Sāndhib(v?)igrahika, was referred to as one of the prominent early commentators of the *Kāvyaprakāśa*. He is well-known by his ancestral title, 'Mahā sāndhi bigrahika' (the minister in charge of war and peace), though it is tough to determine whose minister of peace and war he was.

The *Kāvyaprakāśaviveka* written in the 13th century by Srīdhara Thakkura Tarkācārya is one of the prolific commentaries on the *Kāvyaprakāśa*. Eminent commentators like Caṇḍīdāsa, Viśvanātha, and Srīvidyā Cakravarty appear to follow Srīdhara on many occasions. They refer to Srīdhara as 'Sāndhibigrahika.' The importance of this commentary may be realized from the fact that Caṇḍīdāsa and Srīvidyā Cakravartin have criticized him in the strongest terms. Yet, they have found it challenging to controvert his conclusions. His commentary allows signs of erudition on almost every page, which are not to be found in any other commentary. It not only gives critical data for settling some of the issues mentioned above but also gives us a few valuable references to the sourcebook of the treaties. It explains the work in its historical setting, a feature peculiar to this commentary alone.

Another particular interest of this commentary is that it preserves some exceptionally valuable quotations from various authorities on diverse subjects. Thus, we have quotes from the *Kāvyakautuka* of Bhaṭṭatauta and the *Bhāmahavivaraṇa* of Udbhaṭa, which seems to have been lost to us. Then again, it gives us better readings for some doubtful passages in the *Dhvanyālokalocana* of Abhinava, the *Vakroktijīvita* of Kuṇtaka, and the *Vyaktiviveka* of Mahimabhaṭṭa. It also provides us with a quote from the *Nātyasāstra* of Bharatamuni, which is not found in the printed text of the work. The commentary also provides us with opportunities to restore the text of the *saṃketa* of Rucaka, which is defective. "**नामूलं लिख्यते किञ्चित् नानपेक्षितमुच्यते**" is the author's motto.

Its exposition of the principle and maximum of the work betrays a bias for Nyāya studies and abounds in citations from Buddhistic logical texts. The manuscript of the said commentary was copied in Mithila in 1405 A.D. Sridhara's date would be about the first quarter of the 13th century A.D. As in the colophon of this manuscript, the author is described as *Tarkācārya Thakkura,* probably, belonging to Mithila. He may be either a contemporary of or earlier than *Sarasvatītīrtha*. Prof S.P Bhattācārya places him in the first quarter of the 13th century.[1]

Publication – Sivaprasad Bhattacharya published this commentary in two volumes from Sanskrit college Calcutta in 1959 A.D. It was published in Chaukhambā Sanskrit Series, Banaras.

6. The Kāvyaprakāśadīpikā by M M Śrīcaṇḍīdāsa - He is one of the early commentators on the *Kāvyaprakāśa*. He refutes Mammaṭa most rationally and logically. In some places, he severely criticizes him, though he had a great regard for Mammaṭa. Caṇḍīdāsa, the well-known author, has been cited by almost all his successors, i.e., hardly any later commentator does not refer to this commentary. He was cited mainly by Odia, Banaras, and Maithili writers, e.g. by Govinda in his *Kāvyaprakāśapradīpa*, and also by others like Narasimha Thakkura, Kamalākara, Vaidyanātha, Nāgojī Bhaṭṭa, Visveśvara, Viśvanātha and Panditarāja. His commentary was written at the instance of his friend Lakṣmaṇa Bhaṭṭa. Viśvanātha, son of Trimāladeva, in a Kashmirian manuscript dated 1602

[1] Kav.Pr., vol 2. Intro. P. lXII.

A.D., mentions Caṇḍīdāsa and a *Dhvanisiddhānta-grantha* by him. He also quotes a work called *Sāhityahṛdayadarpaṇa*, which may be Bhaṭṭanāyaka's lost *Hṛdayadarpaṇa*.

MM V. R. Jhallakīkāra and MM Kane observed, after Viśvanātha's citation in the Sāhitya Darpaṇa, that he was the younger brother of Viśvanātha's grandfather and had flourished two generations before Viśvanātha in Utkala. Detailed information about the author was given in the colophon of Dīpikā's commentary in "Royal Asiatic Society Calcutta Ms. 3787 – इति कपिञ्जल-कुलतिलक-षड्दर्शनीय-चर्क्रवर्त्तीमहाकविचक्रचूडामणिसहृदयगोष्ठीगरिष्ठ महामहोपाध्याय-महापात्र-श्रीचण्डीदासकृत काव्यप्रकाश-दीपिकायाम्॥

He is identical to Caṇdīdāsa, the younger brother of the grandfather of Viśvanātha, the author of the *Sāhityadarpaṇa*. The style of the commentator is imposing. Caṇdīdāsa himself is a versatile scholar not only of the Dhvani school but also of Jyotiṣa and Prakrit literature, which he has nicely exhibited in commenting on the number of *Laksaṇā* and *Dhvani*.

The commentator deals with the subject with accuracy and preciseness without going into details. While exposing the Kārikās, particularly in chapters IV and IX, he also applied his proficiency in Jyotiṣa. He seems to be having a great regard for Mammaṭa in his commentary. But, at some contexts, he counters Mammaṭa most logically and rationally. Some people have termed him as the great denouncer of Mammaṭa. This commentary is nothing short of an independent treaty on *Alaṅkāraśāstra*. The writer has very often given his definitions whenever the opportunity arises. Later rhetoricians of excellent reputations like Viśvanātha and Jagannātha copied the logic and methods of Caṇdīdāsa. He also stated two of his works, the *Dhvanisidhhānta* and the *Sāhityahṛdayadarpaṇasaṅgraha*, in his *Dīpikā*. According to M.M Hara Prasad Shastri, Caṇdīdāsa's literary activity was in the middle of the 15th century or earlier. He is supposed to have flourished before or about 1300 A.D.[1]

Publication – The commentary was published by Shiva prasad Bhattacharya under Sarasvati Bhavan texts in Banaras 1933.

7. The *Sāhityacūdāmaṇī* by Lauhitya Bhaṭṭa Gopālasurī - Bhaṭṭa Gopāla is known as "Lauhitya Bhaṭṭa Gopāla Sūri". The name of his commentary is "*Sāhityacūdāmaṇī*" and is also called as "*Kāvyaprakāśavimarśinī*," as is seen from each chapters closing passage – इति साहित्यचक्रवर्तिलौहित्यभट्टगोपालविरचितायां साहित्यचूडामणौ काव्यप्रकाशविमर्शिन्याम्.[2] This is cited several times in the *Kāmadhenu* (ed. Banaras pp. 4,8,33) commentary of Gopeṇdra Tippabhūpāla (1428-46) on Vāmana.

The '*Sahityacūdāmaṇī*' of Bhaṭṭa Gopālasurī is scholarly on the *Kāvyaprakāśa*, which abounds in with a maximum number of additional examples. This shows the commentator's vast scholarship and highlights his knowledge of poetics. He was quoting as many as 15 writers, and from the works numbering, even more, he has successfully made this treatise easily understandable. His elegant and dignified explanations of the hidden ideas of the text richly entitle him to the addition of "*Sāhitya Cakravartin*" to his name. As K. Sambasiva Sastri[3] asserts, this commentary belongs to a period very near to that of the *Kāvyaprakāśa*, the 12th century. His birth details are unknown, but he also states that Bhaṭṭa Gopāla is

[1] S.K. De. – History of Sanskrit Poetics, Vol.1. p.160.
[2] *Kāvyaprakāśa*, Harihara sastri – Śrī Vidyācakravarti & Lauhitya Bhaṭṭa Gopāla Suri Tīkā, Preface - 2
[3] Introduction to the *Sāhityacūḍāmaṇi*, p. 3

identical to the father of Sāradā Tanaya, who wrote the '*Bhāvaprakāśa*.' In the first chapter of the *Bhāvaprakāśa*, two *sloka*s are referred to as Bhaṭṭa Gopāla –

तस्यासीद्भट्टगोपालो नाम्ना सूनुः सुलोचनः।

अष्टादशसु विद्यासु बहुशः सुकृतश्रमः॥

उपास्य शारदां देवीं पुत्रं लेभे गुणोत्तरम्।

तमाह्वयत् पिता प्रीतः शारदातनयाख्यया॥ [1]

Thus, he must have lived before Śrīvidyācakravartin, the author of the *Sanjīvanī*, which refers to this *Bhāvaprakāśa*'s treatment of *Vṛttyānuprāsa*. As his name is qualified by the attribute 'Lauhitya,' it can also be inferred that he belonged to a place somewhere about the river Lauhitya. But S.K De[2] asserts that he is identical to the son of Harivaṃśa Bhaṭṭa Draviḍa, who wrote a commentary on Bhānudatta's '*Ratnamañjarī*.'

Publication – This commentary is published with the *Saṃpradāyaprakāśinī* of Vidyācakravartin from the Sanskrit series by R. Harihara Shastri and K. Sambasiva Sastri in two Volumes, in 1926 A.D, and 1930 A.D, respectively, from Trivandrum Sanskrit series.

8. The *Kāvyaprakāśadarpaṇa* by Viśvanātha Kavirāja - Viśvanātha occupies a distinguished position in the galaxy of Indian rhetoricians. He is said to have been a grandson or great-grandson of Caṇḍīdāsa, practically a nephew of Ullāsa Dāsa. The commentary "*Kāvyaprakāśadarpaṇa*," generally abbreviated as the *Darpaṇa*, was written by a Utkala brahmin Viśvanātha Kavirāja who is the well-known author of the *Sāhityadarpaṇa*. The *darpaṇa* informs that the commentary was written only after he had composed the *Sāhityadarpaṇa*. The author, at one place, mentions his ancestral pedigree, which records that his great-great-grandfather was Nārāyaṇa, and he was the son of Candraśekhara; all of them belonged to the galaxy of well-renowned scholars.

Viśvanātha had been profusely cited and referred to as an authority almost by all successive poetry critics, especially by the scholars of the Navadvīpa school and particularly Paramānanda Cakravartin, Maheśvara Nyāyālaṅkāra, Śrīkṛṣṇa Śarman, Rāmatarkavāgīśa, etc. He refers honorably to the commentators like Caṇḍīdāsa, Vācaspati Miśra, and Śrīdhara Sāndhibigrahika in his *darpaṇa*. He was also referred to, in his turn, by almost all eminent commentators of the *Kāvyaprakāśa* for challenging the definition of *kavya* enunciated by Mammaṭa. He also refers to the works such are *Sāhityadarpaṇa*, *Candrakalā*, *Narasimhavijaya*, *Rāghavavilāsa*, *Kuvalayāśvacarita*, *Prabhāvatīpariṇaya* and *Praśastiratnāvalī*. He is dated in the first half of the 14th century.

M. M. Kane and Jhallakīkāra place him between 1300 to 1384 A.D. But Kedārnātha Mahāpātra, curator of Odisha state museum, fixes his date with certainty between 1406 – 1420 A.D. on the base of the unimpeachable testimony furnished by his *Candrakalānātikā*. The drama was staged in the presence of Gajapati Niśāṅka Bhānudeva who ruled from 1407 to 1434 A.D. Thus, the date of the *Candrakalā* may be fixed at 1410 A.D, and that of the *Sāhityadarpaṇa*, which quotes from the *Caṇdrakalā* at thirteen placed may be assigned to the period from 1415 to 1420 A.D.

Publication - This commentary, along with the *Sārabodhinī* and *Bālacittānurañjanī* was edited by Dr. Goparaju Rama and Dr. Jagannatha Pathak, published from Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Allahabad in 1976.

---

[1] *Kāvyaprakāśa* – Śrīvidyācakravarti & Lauhitya Bhaṭṭa Gopāla Sūri Tīkā, Preface - 2

[2] S.K. De, History of Sanskrit Poetics, p. 161 (part 1)

9. The *Saṃpradāyaprakāsinī* or The *Bṛhaṭṭīkā* by Śrī Vidyā Cakravartin - He was Vasudeva's son, the court poet of Hoyasālā king Narasimha III. His elder brother Mahadeva was the tutor of Narasimha III's son Vīra Vallāla III. The author learned all the *śāstra*s under his brother. He was one of those that graced the council of King Vīra Vallāla III. He was treated with the greatest regard by king Vīra Vallāla III and was very dear to him by his beautiful creations. His commentary is entitled "*Sampradāyaprakāsinī*," also sometimes referred to as the *Bṛhaṭṭīkā*. He says that good men neglected the study of the *Kāvyaprakāśa* and the *Alaṅkārasarvaśva*, and so he wrote this commentary to revive the study of both works. He has two reputed works on poetics to his credit. One is a commentary on the *Kāvyaprakāśa*, and another one is the *Sañjīvanī,* a commentary on Ruyyaka's *Alaṅkārasarvaśva*. In this commentary, he states incidentally treating of the *Pariṇāmālaṅkāra* as follows –

महाराजवीरवल्लालस्थानजुषां विदुषां प्रसादशिषो हि मथ्येताः प्रथन्ते।

कास्ताः – संस्कृतसार्वभौम, प्राकृतपृथ्वीश्वर, शौरसेनीशिरोमणे.........।[1]

Since Vīravallāla is known to have lived at the beginning of the 14th century A.D., the same must be our author's time. From his work called the *Virūpākṣapañcaśikhāvivṛti*, he is seen to be a Mahā Maheśvara. From his *Sanjīvanī*, it is evident that he has written a work on grammar known as the *Prayogapradīpikā*. That a certain *Kāvya* named *Rukmiṇīkalyāṇa* was also composed by him, known from the introductory verse. The present work, though less expressive than the *Sanjīvanī*, has merit in accurately dealing with the subject matter. It is a charming and splendid elucidation of the text and commends itself to scholars of taste. It is also sometimes referred to as the *Bṛhaṭṭīkā*. He propounds that Alaka completed this work. He is one of the earlier commentators who sincerely supported the theories of *Dhvani* and *Rasa* and carried on the results of great masters like Ānaṇdavardhana. The earliest author to quote him is Mallinātha, in his '*Tarla*', a commentary on Vidyādhara's *Ekāvalī*. Mallinātha flourished at the beginning of the 15th century. So Vidyācakravartin should be assigned to the middle of the 14th century.

Publication – This commentary is published with the *Sāhityacūḍāmaṇī* of Bhaṭṭagopālasūrī from Sanskrit series by R. Harihara Sastri in two Volumes, in 1626 A.D, and 1630 A.D respectively, from Trivandrum Sanskrit series.

10. The *Vistārikā* by Paramānanda Cakravartin Bhattācārya - His well-known commentary is entitled *Vistārikā*. He was a Naiyāyika of Bengal. He was cited by Kamalākāra, Narasimha Thakkura, Vaidyanātha, Nāgojī Bhaṭṭa, Ānanda and Ratnakaṇṭha. In his commentary, he refers to Miśra, Jayanta Bhaṭṭa, and Viśvanātha, and he must be later than Vaidyanātha, whose *Pratāparudra* was cited by him. Paramānanda mentions his preceptor Īsānanyāyacārya in the opening verses of the *Vistārikā*. In a punning verse to Ch. 7 of the *Kāvyaprakāśa*, Paramānanda refers to the *Tattvacintāmaṇī* of Gaṅgeśopādhyāya; '*nāhaṃ tu dṛṣṭivikalo dhṛtacintāmaṇih sadā*.' From the citation, Paramānanda cannot be earlier than the second half of the 14th century and probably flourished before the 16th century. Paramānanda Cakravartin can be dated with certainty to 1400 -1600 A.D., as he engages predecessors such as Caṇḍīdāsa and Jayarāma engages Paramānanda. He also wrote a commentary on the *Naiṣadha*. According to Jhallakīkāra, the *Cakravartilakṣaṇā* found in Gadādharī's *Caturdaśīlaksaṇā* was formulated by him.

---

[1] *Kāvyaprakāśa* – Śrīvidyācakravarti & Lauhitya Bhaṭṭa Gopāla Sūri Tīkā, Preface - 1

Publication – This commentary was published in two volumes in Sarasvati Bhavan Granthamala, Varanasi, in 1976 and 1982. It was edited by Dr. Gaurinatha Sastri, Ex – Vice-chancellor of Sampurnananda Sanskrit Visvavidyalaya.

11. The *Sārabodhinī* by Śrī Vatsalāñcana - The Sārabodhinī of Śrīvatsalāñcana, being held by many scholars as an authoritative commentary, occupies an important place in the field of Alaṅkāraśāstra. He was the son of a learned though little-known poet, Mahāmahopādhyāya Sri Vishnu Bhattācārya Chakravarty of Bengal. He is also known by other names, such are Śrīvatsa, Śrīvatsalāñcana Bhaṭṭācārya, and Śrīvatsaśarman. He is renowned not only as a poet or an original author of Sanskrit rhetoric but more as a commentator of the *Kāvyaprakāśa*.

Śrīvatsa is also the author of an independent work called the *Kāvyaparīkṣā*[1], an excellent manual on poetics that deals with the general characteristics of poetry and follows the teachings of Mammaṭa. Ratna Kantha cites this *Kāvyaparīkṣā*[2] in the middle of the 17th century. Two other works, the *Kāvyāmṛta*' and the *Rāmodayanāṭaka*, are also ascribed to Śrīvatsa. Śrīvatsa's commentary is simple and lucid in treatment. It does not enter into a frequent scholastic discussion. It appears so because the author had the students in mind for whom he wrote and also imprudently named it as such. In his commentary, he quotes the following commentators – Miśra, Vaidyanātha, Bhāskara, and Jayarāma. Therefore, all of them are his predecessors. On the other hand, he is quoted by Kamalākāra (1692 A.D.) and Panditarāja Jagannātha (1620-1650 A.D). From the references as mentioned earlier, it may safely be concluded that Śrīvatsa flourished at a time not later than 1600 A.D, also not earlier than the second half of the 16th century. One of the manuscripts of the *Sārabodhinī* preserved in BORI dated Samvat 1665 – 1680 A.D indicates that the author might have lived around 1550-1600 A.D.

Publication – This commentary was published along with *Bālacittānurañjanī* and *Darpaṇa*, edited by Dr. Goparaju Rama and Dr. Jagannatha Pathak, from Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Allahabad, in 1976.

12. The *Kāvyapradīpachāyā* by M M Goviṇda Thakkura - Mahāmahopādhyāya Govinda Thakkura was a Pandit who appears to have flourished in Mithila, born in the family of Ravikara and learned the *Kāvya* and *Sāhitya* under him. He was the eldest son of 'Keśava' and 'Sonodevī,' the elder brother of poet Rucikara, and an inhabitant of Mithila. His renowned commentary is called the *Kāvyapradīpa*. He is one of the most respected commentators of the *Kāvyaprakāśa* of the 14th century. He is said to have contributed four works – the *Udāharaṇadīpikā*, the *Ślokadīpikā*'[3] cited by Nāgojī Bhaṭṭa, the *Pradīpa*, and another work ending with *Pradīpa* which he had counted as to be his sons and daughter. He gives information that he learned *Kāvya* and *Sāhitya* from his elder stepbrother Rucikara.

His commentary, the *Kāvyapradīpa* was highly successful; two eminent commentators, Vaidyanātha (Prabhā) and Nāgojī Bhaṭṭa (Uddyota), both composed sub-commentaries thereupon. His exact date is unknown, but he refers to Viśvanātha as '*arvācīna*,' quoting the latter's criticism of Mammata's definition of poetry without actually naming him or his '*Sāhityadarpaṇa*.' Therefore, he is probably later but not much later than the 14th century. He is later than Viśvanātha and earlier than Prabhākara, who quotes him in his *Rasapradīpa* composed in 1583 A.D. This will roughly place him towards the end of the

---

[1] Aufrecht I 778b, ii 19b.
[2] Kielhorn, central province catalogue, p 100.
[3] Stein, pp. 60 and 129.

15th century. He had been highly appreciated by most of the successive commentators on the *Kāvyaprakāśa* in support of their observations.

Publication – 1. This commentary with the *Prabhā* of Vaidyanātha was published from Kāvyamālā 24, Nir. Sag. Press, Bombay in 1891, 1912. 2. Published with the *Udyota* of Nāgojī Bhaṭṭa (1-2-7-10), edited by D.T. Chandorkar, Pune in 1896, 1898, 1915. 3. This commentary, along with the *Udyota* (complete) edited by V.S. Abhyankar, was published by Anand asrama press in 1911.

13. The *Tīkā* by Upādhyāya Śrīmad Yaśovijayajī Gaṇī - Śrīmad Yaśovijayajī Gaṇī was a 17th-century Jaina philosopher, notable Indian logician, prolific writer, and commentator who was strongly influenced by Jainism. His Guru was Sri Nayavijaya. He was born in Gujarat, a village named Kanoda in the Mehsana district. Some sources place his year of birth as 1608 A.D.

Young Yasovijayajī attracted the attention of Jaina monk Nayavijayajī, who was impressed by his impressive memory feat of remembering the *Bhaktāmarastotra* at a very young age and initiated as a young monk under the stewardship of Muni Nayavijaya. He went to Varanasi and learned Sanskrit, Prakrit, logic, and metaphysics there. He became skilled in the Navya Nyāya branch of logic and earned the titles 'Upajjhaya', 'Navyavisarada,' and 'Nyāyacārya'. He was a prolific writer and is said to have authored around 100 works in Sanskrit, Prakrit, and Gujarati. He died at Dabhoi, Gujarat, in 1688 A.D. In this particular commentary, he cited Pradīpakāra, Paramānanda, Subuddhi Miśra, Caṇḍīdāsa, Madhumatīkāra, Yaśodharopādhyāya, Pārthasārathi Miśra, Nṛsimha Maṇisāra, etc. As he was a Naiyāyika mostly, he adopted the Navya Nyāya style throughout the commentary. The commentary is only written from the 2nd to the 3rd Ullāsa.

Publication - This commentary was published with a Hindi translation by Yaśobhāratī Jaina Prakasana Samiti. Under Sri Yaśovijayajī's special supervision Dr. Rudra deva Tripathy edited this work.

14. The *Kāvyaprakāśakhaṇḍanavivṛti* by M.M Siddhicaṇdra Gaṇī - The present author is one of those notable Jain writers (1587-88 A.D.) who have enriched not only the literature of their own but also contributed to Sanskrit literature in general. He belongs to the last glorious period of Sanskrit literature, the period of the Sanskrit renaissance in the time of the Mughal Emperors. He was a contemporary of Jagannātha at the court of the Mughals. He got titles like 'Nadire-Jaman,' 'Khusfahm,' and 'Jahangire-pasand' from Akbar and Jahangir.

Siddhicandra Gaṇī is one of the severest critics of Mammaṭa only after Caṇḍīdāsa, who attacks Mammaṭa in the whole *Kāvyaprakāśa*. The very name of his book shows how much effort he might have made to demolish the principles and divisions of *Dhvani* and other poetic essentials of the *Kāvyaprakāśa*. He intended to write a critical exposition, and therefore, he calls his *vṛtti* as *Kāvyaprakāśakhaṇḍana*. In this text, he follows the method of '*anuvādapūrvakakhaṇdana*' means first comes exposition, then criticism. A manuscript of this commentary was copied in the V.S 1722= 1666 A.D.

He is also referring to a work called the *Brhatītīkā* on the *Kāvyaprakāśa*, which was composed in the name of his Guru. But it is not yet discovered, so that nothing can be stated regarding the relationship between these two texts. He is one of the 'navyas' like Jagannātha, who indicates an attempt to set up a new school of poetic theory. He has given ample biographical material in his work *Bhānucandracarita*.

Publication – This *Kāvyaprakāśakhaṇḍana* in ten Ullāsa was edited by Rasiklal C. Parikh from Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1953.

15. The *Kamalākarī* by Kamalākāra Bhaṭṭa - Kamalākāra flourished in the early 17th century, and he was a voluminous writer on the Smṛti texts and Mīmāmsā. He was a Maharashtrian brahmin of Banaras, son of Rāmakṛṣṇa Bhaṭṭa and Umā, younger brother of Dinakar Bhaṭṭa and grandson of Nārāyana Bhaṭṭa and great-grandson of Rāmeśvara Bhaṭṭa. His son was Ananta Bhaṭṭa, the minister of Rāja Rājasimha, who wrote the *Rāmakalpadruma* at the request of Garibadāsa. He wrote a commentary on the *Kāvyaprakāśa* because he had something new to say. His commentary is entitled *Kamalākarī* or *Kāvyaprakāśaprakāśa*. Kamalākara's date is known from the fact that he dates his Nirnaya-Sindhu in 1612 A.D. he also composed a poem called the *Rāmakautuka* in 4 cantos.

Publication – 1. The commentary was edited and published by Papa Sastri, Banaras, in 1866. 2. Again, this book was published by Nag publishers in Ujjain, Madhya Pradesh, in 1995. It was edited by Acharya Babulal Shukla.

16. The *Nidarśanā* by Rājānaka Ānaṇda - Rājānaka is the author of the *Nidarśanā* or *Śitikaṇṭhavibodhana,* a commentary on the *Kāvyaprakāśa*. The author himself explains that an attempt is made to interpret Mammata's text as having, besides its *ālankārika* meaning, a mystical sense relating to *śitikaṇṭha* or Śiva. Mammaṭa himself might have been a Kashmirian śaiva, but this leaves no doubt that Ānanda was one, although it is doubtful whether the text lends itself to such an interpretation.

Rājānaka Ānanda was a prolific writer who wrote commentaries on various Sanskrit texts. The commentary was written on the *Bhagavadgītā* was called the *Ānandavardhinī* and was published by Bilvakuňja publishing house, Poona, in 1941. He also appears to have written a commentary on the *Naiṣadha*. Another comm. was also ascribed to him. The *Ṣaṭtrimśat-tattvasandoha* is in the form of Kārikā in Āryā meter composed by an unknown author and the Sanskrit commentary called *Vivaraṇa* by Rājānaka Ānanda. The date is given in the colophon as 1665 A.D. Hall states that this is the date on which the Manuscript of the work was copied. He is still remembered in the tradition of Kashmirian pandits as a contemporary and friend of Rājānaka Ratnakantha, who flourished about 1648 A.D. Therefore, he may be assigned to the second and third quarters of the 17th century.

Ph.D. Thesis – This commentary has been taken for critical edition by the research scholar Jana Ganguly, Dept. of Sanskrit, University of Burdwan. And the thesis titled "**Śitikaṇṭha Vivodhana (Ullāsa I – III) A Critical edition**" was submitted in 2007.[1]

17. The *Kāvyaprakāśādarśa* by Maheśvara Bhattācārya - He was a Bengali, and his commentary was a standard work in Bengal for more than a century. His commentary bears two names, '*Kāvyaprakaśādarsa*' or '*Bhāvārthacintāmanī*.' The commentator has claimed that this is the only commentary that makes the *Kāvyaprakāśa* understand. It is interesting to note that he is one of the commentators who impute the authorship of Kārikā of the *Kāvyaprakāśa* to Bharata and the prose, *vṛtti,* alone to Mammaṭa. Modern Bengalis consider Mammaṭa as the author of the *vṛtti*s only. The Navīnas have not very much appreciated his style. This commentary is not up to the standard of great scholars. Still, it recommends that the students understand the original text accessible and compose a commentary on the '*Dāyabhāga*.' As Vaidyanātha cites him, he should be placed in the latter half of the 17th century. He also holds the title Nyāyālankāra.[2]

Maheśvara was not only a great scholar of the Nyaya system but his contribution to the field of Vyākaraṇa, Kāvya, Dharmaśāstra, etc., is also outstanding. He cites Viśvanātha by

[1] Sodhaganga -http://hdl.handle.net/10603/63957

[2] S.K. De – History of Sanskrit poetics, p. 179

the caption '*darpaṇe*' in all the chapters in his *Ādarśa*, particularly in the 4th chapter. The commentary *Kāvyaprakāśādarsa* of Maheśvara is unquestionably a scholarly and widely circulated commentary on Mammaṭa's *Kāvyaprakāśa*. His date is uncertain, but it cannot be doubted that he is comparatively a recent writer. Vāmanācārya, in his introduction to the commentary, has quoted a letter that narrates that Vidyā Chakravarty cited one Maheśa in his commentary, which is none else but Maheśvara nyāyālankāra. As he is profusely cited and criticized by his disciple Sri Krishna Sarman, the author of the *Rasaprakāśa* who lived in the middle of the 17th century (1572 Saka = 1650 A.D.), we may safely place him in the first half of the 17th century (1600 – 1650 A.D).

Publication - This commentary was edited by Jivananda Vidyasagar and published in Calcutta in 1876. The same edition was published in the Calcutta Sanskrit series in 1936.

18. The *Prabhā* by Tatsat Vaidyanātha - He is the son of Rāmacandra Bhaṭṭa and the grandson of Vitthala Bhaṭṭa of the Tatsat family. Vaidyanātha cites Caṇḍīdāsa, Subuddhi Miśra, Goviṇda, Cakravartin, and Maheśa and was cited by Bhīmasena. He wrote two commentaries one is the *Prabhā* on the *Pradīpa* of Goviṇda, and the second is the *Udāharaṇacandrikā* on the illustrative verses of the *Kāvyaprakāśa*. The date of the latter work is given in the concluding verse as Samvat 1740 = 1684 A. D.[1] He also wrote *Alaṅkāracandrikā*, a commentary on Appayya's *Kuvalayānanda*.

Publication - The *Prabhā* commentary was edited by Durga prasad and K. P. Parab and published by Nirnaya Sagar Press, Bombay, in 1891 and 1912.

19. The *Bṛhatudyota* by Nageśa Bhaṭṭa - Nāgojī Bhaṭṭa enjoyed the patronage of king Rāma of Śṛṅgaberapura and gave a rich harvest of knowledge to the Sanskrit world. He was the son of Śiva Bhaṭṭa and Satī Devi.[2] He belongs to the first quarter of the 18th century.

The commentary '*Udyota*' of Nāgojī Bhaṭṭa is an earlier commentary on Goviṇda Thākkura's *Pradīpa*. He has written this commentary to explain the masterly work of Goviṇda. Though it is a commentary on a commentary, it is strikingly original. His profound knowledge of not only grammar but also of Dharmaśāstra and poetics has made this commentary all the more valuable. He is also the author of the *Udāharaṇadīpikā* or the *Pradīpa* on the illustrations of the text[3]. He also wrote a commentary on Jagannatha's *Marmaprakāśa*, a work of outstanding excellence in rhetoric. He is a well-known grammarian, and the numerous works in the field leave no doubt that he was predominantly a grammarian. In the area of grammar, he wrote two commentaries: one is on the *Mahābhāṣya* and another one is on the *Siddhāntakaumudī*.

Publication – 1. The *Udyota*, along with the *Pradīpa*, edited by V. S. Abhyankar, was published by Anandasrama press in 1911. 2. Also, the commentary *Prabha* with *Kāvya-prakāśa* text (Ullāsa 1-2-7-10) edited by Chandorkar published from Poona 1889, 1915.

20. The *Sudhāsāgara* or *Sudhodadhi* by Bhīmasena Dīkṣita - The commentary called '*Sudhāsāgara*' or '*Sudhodadhi* was written by Bhīmasena Dīkṣita. It is dated in Samvat 1779=1723 A.D. He was a Kanauja Brahmin and described himself as the son of Śivānanda and grandson of Muralīdhara. His genealogy being given thus: Gaṅgādāsa------ Vīreśvara------ Muralīdhara------ śivananda------ Bhīmasena. This genealogy shows Bhīmasena inherited that scholarship. He is also the author of two independent works, called the *Alaṅkārasā-roddhāra*[4] and the *Kuvalayānaṇdakhaṇḍana*. He also wrote a commentary on the

[1] The date is given in the IOC MSS cat, iii, p. 322, no. 1151.
[2] *Udyota*, this is given at the end of all Ullāsa.
[3] Stein pp. xxvii, 268.
[4] This work is called the *Alaṅkārasārasthiti*, an MS noticed in Mitra 4084 (Aufrecht ii 23a).

Ratnāvalī.[1] His one more work quoted by Aufrecht is the *Udāharaṇadīpikā*. The uniqueness of this commentary lies in the fact that it has explained *Kārikā*, *vṛtti*, and illustrations separately. He cites a large number of commentators, such are: Caṇḍīdāsa, Bhāskara, Acyuta, Ratnapāṇi, Ravi, Jayarāma, Vācaspati Miśra, Cakravartin, Ruci Miśra, Murārimiśra,' Pakṣadhara Upādhyāya, Govinda, Narasimha Thakkura, Maheśa and Vaidyanātha.

Publication - The commentary is edited by Nārāyaṇa Sastri Khiste and published from Chaukhambā Skt. Series, Banaras 1927.

21. The *Sāhityakaumudī* by Valadeva Vidyā Bhūṣaṇa - His work is named '*Sāhitya-Kaumudī*' on which he writes a Tippaṇī, called '*Kṛṣṇanandinī*.' The work is dignified with the name of "a *vṛtti* on Bharata's sutra," so he calls this Mammata's Kārikās. The Tippaṇī has the same arrangement and subject matter as those of the *Kāvyaprakāśa*, but it adds the eleventh chapter on some extra *alaṅkāra*s of *śabda* and *artha*. Apart from his commentary mentioned above, his most notable works are *Govindabhāsya* on the *Vedāntasūtra* and the *Prameyaratnāvalī*. A work called *Kāvyakaustubha* in 9 Prabhas is noticed and attributed to one Vidyābhūṣaṇa.[2] He was the pupil of Dāmodara Dāsa and Gopāla Dāsa and the guru of Uddhav Dāsa. He was also a follower of Chaitanya. He is said to have been a contemporary of Jayasimha of Jaipur, who flourished at the beginning of the 18th century. Aufrecht notes that his commentary on the '*Utkalikāvallarī*' was written in 1765 A.D. A pun in the first verse of his *SāhityaKaumudī* refers, as he explains in the *tippaṇī* to Gajapati Pratāparudradeva of Utkala.

Publication - The commentary is along with *Kṛṣṇanandinī* was edited by Siva Datta and K.P. Parab and Published by Nir. Sag. Press Bombay, 1897.

22. The *Tātparyavivaraṇa* by M. M. Maheśa Candra Deva Nyāya Ratna - Maheśa Candranyāyaratna was a teacher at Rājakiya college in Calcutta. The commentary was completed in the year 1882 A.D. This particular commentary is straightforward and short and was helpful for children interested in the *Kāvyaprakāśa*. The commentary cites Jayarāma, Vaidyanātha, Nageśa, and Ananda Kavi.

Publication – This commentary was published in Calcutta in 1866.

23. The *Bālabodhinī* by M M Vāmanācārya Jhallakīkāra - The *Bālabodhinī* of Vāmanācārya Jhallakīkāra is almost the latest in the series of Sanskrit commentaries. This voluminous commentary has been more popular among students and scholars. The merit of the commentary lies in the fact that it has been built upon the material of earlier commentators nicely. He has cited almost 29 commentators in his commentary. The commentary has been written in easy language, naturally, to make it understand easily to the student. He has given a helpful list of 46 commentators before the start of the commentary in some verses. A helpful preface appraises pre- and post-Mammata *ālaṅkārika*s and a detailed introduction about 17 commentators.

Publication – The commentary was published in the Bombay Sanskrit series 1889, 1901, and 1917.

24. The Nageśvarī by Siva Sankar Sharma – The author was from a village called Thādi in Mithila. Besides this commentary on the *Kāvyaprakāśa* he is also ascribed to some works like Patañjali's *Mahābhāṣya* and *Vivaraṇa*.

Publication - This commentary was edited by Sri Hari Sankar Sharma and published by Chaukhambā Sanskrit Sansthan, Banaras 1926.

---

[1] Aufrecht i. 492.
[2] Stein pp. 59 and 268.

25. The *Tīkā* by Jivānanda Vidyāsāgara – Vidyāsāgara is the title of some commentators. Vatsalāñcana cites him. He wrote a *Kalādīpikātīka* on Bhaṭṭi and is cited by Bharata Mallika and Rāmanatha in the *Amarkośa*. S.P Bhattācārya is inclined to take this commentary on Mammaṭa as Punḍarīka Vidyāsāgara, who flourished in the early decade of the 15th century. He is also said to have written commentary also on Vāmana and Dandīn.

Publication – This commentary was published in Calcutta in the year 1869 and 1897.

26. The *Madhusūdanī* by Pandit Madhusūdana Śāśtrī – His father, Pt. Rāmajilal Sastri was the prof of Sāhitya in Kasi Hindu University. At the end of his commentary, he gives evidence of his family, the date of the commentary urgency of the commentary writing, etc. After the composition of *Madhusūdanītīkā*, the author wrote another commentary on the *Kāvyaprakāśa* called the *Bālakrīḍā*' in Hindi. He is also referred to as the author of the commentary on the *Kāvyamīmāṃsā*, the *Rasagaṅgādhara*, etc.

Publication – The commentary was published by Thakur prasad and their son's bookseller Varanasi in 1972 A.D.

Conclusion – One of the magnificent and rich features of Sanskrit literature is the exegetical literature called commentaries, which means a critical explanation or interpretation of a particular text. The commentaries become essential for a thorough understanding of the texts. Lots and lots of commentaries have been written on the *Kāvyaprakāśa* so far for easy understanding of the text, but even today, this difficult text is not properly understood despite many efforts. So far, my knowledge is concerned; I have tried to collect the utmost information about the author and their commentaries. All the commentaries on the *Kāvyaprakāśa* mentioned above are published. Still, many more commentaries are there, which are in manuscript form and need our attention. The chief object of this paper is that scholars and students who are interested in study on the *Kāvyaprakāśa* can able to know the rich heritage of its commentaries, which will be helpful for them to know the text better. This paper is a part of my Ph.D. thesis, a critical edition, and a study of an unpublished commentary on the *Kāvyaprakāśa*.

Bibliography

1. The Kāvyaprakāśa of Mammaṭabhaṭṭa
   - Rasiklal Chotelal Parikh (Ed.) (1959). with the commentary the *Kavyādarśasaṃketa* of Somesvara Bhatta. Jodhpur: Rajasthan Oriental Institute.
   - Hari Narayana Apte (Ed.) (1911). with the commentaries *Udyota* of Nāgojī Bhatta & *Pradīpa* of Govinda Thakkura. Anandasrama press.
   - Madhusūdana Sastri (1972). with the commentaries *Madhusūdanī* & *Bālakrīdā.* Varanasi: Thakur prasad & Sons Bookseller
   - Raghunātha Dāmodara Karmakar (Ed.) (1933). with the commentary *Bālabodhinī* of Jhallakīkāra. Poona: Bhandarkar Institute Press
   - Bhagirathi prasad Tripathy (Ed.) (1976). with the commentary *Vistārikā* Varanasi: Sampurnananda Sanskrit University.
   - Sri Sivaprasad Bhattācārya & Jayakrsnadasgupta (Ed.) (1933). with Caṇḍīdasa's Dīpikā. Varanasi: Vidyavilasa press.
2. De S. K (1925). History of Sanskrit poetics, Vol – II, Calcutta: Calcutta Oriental press - 107.
3. Sastri S. Kuppuswami, Prof. Sastri P.P Subhramanya, C. Kunhan raja - New Catalogues Catalogorum, University of Madras, 1937.

Author's Detail

Address: Ph.D. Research scholar, ICSSR Doctoral fellow
Dept. of Sanskrit, School of Humanities, Pondicherry University
Email id: anasuya818@gmail.com

****

Subtle Mechanism of *Anumānapramāṇa* as depicted in Nyāya Philosophy

Kumari Sukriti

Abstract

Anumāna is one of the many *pramāṇa*s employed in the orthodox and unorthodox philosophies in order to establish the concepts propagated by them. It is a natural tendency of the human mind to be verifying perceived facts with logic in order to bring out unperceived reasoning from it. While the other philosophies used it as a philosophical tool Nyāya explained the minute details of its mechanism. This step by step working analysis of the *anumāna* analogy is not just a philosophical but a psychological endeavour as well. The intricate detailings and sub concepts of like – *upādhi*, *hetvābhāsa*, etc. make it even more important and technically inclined. *Anumāna* can rightly be called the most integral aspect of Nyāya philosophy due to these intricacies.

Keywords – Anumāna, Nyāya, Pramāṇa, Philosophy, Hetu, Sādhya.

****

Introduction - One of the *pramāṇa*s in the Nyāya school of thought is Anumāna. Anumāna is such a pramāṇa which validates the *pratyakṣa* and establishes it further without a space for any doubt. The advent of *anumāna* lies in the *pratyakṣa* and it uses the perceived *pratyakṣa* as a basis to prove its desired inference. This concept of looking at things and proving them by logic in our own minds and also for the others using a pre-conceived idea is a very natural phenomenon which takes place in the human mind without even thinking. But the *naiyāyika*s picked and formulated every minuscule detail involved in the process of this obvious thought taking shape and hence the distinctive traits of *Anumāna pramāṇa* were established. Philosophically, this proved to be a major intervention in the field of dealing with the orthodox philosophy.

Anumāna and its constituents - Anumāna as a concept is logically defined in the Nyāya philosophy using a few technical terms which are needed to be understood while approaching this study. As defined in the *Tarkabhāṣā,* the concept of *anumāna* is defined as - लिङ्गपरामर्शोऽनुमानम्। येन हि अनुमीयते तदनुमानम्। लिङ्गपरामर्शेन चानुमीयतेऽतो लिङ्गपरामर्शोऽनुमानम्। तच्च धूमादिज्ञानमनुमितिं प्रति करणत्वात्। अग्न्यादिज्ञानमनुमितिः। तत्करणं धूमादिज्ञानम्।

Liṅgaparāmarśa itself is known as *anumāna*. According to another definition of *anumāna* the factor responsible for *anumiti* itself is *anumāna*. Since *liṅgaparāmarśa* is the catalyst of attaining *anumiti* hence it is also called *anumāna*. *Liṅgaparāmarśa* is the knowledge of smoke (etc.) (*hetu*) because that itself is the reason for *anumiti*. Further *anumiti* is the knowledge of fire (etc.) (*sādhya*). Hence it can also be stated that smoke is the reason (*Karaṇa*) for the *anumiti* of fire.

The entity which is responsible for conveying the meaning on the basis of *vyāpti* is called *liṅga*. "Wherever there is smoke there is fire" – this inseparable togetherness is called *vyāpti*. Only when a person has made sure that the *vyāpti* assumed by him is faultless then only can he use smoke to prove the fire on that spot. Hence, being the *anumāpaka* (definite reason) supported by vyāpti, - 'smoke' qualifies to be called the '*liṅga*' of the entity being proved i.e. – *Agni*.

The word *liṅgaparāmarśa* comprises of two words *liṅga* and *parāmarśa*. Having defined liṅga we move on to defining *parāmarśa*. The third knowledge of the *liṅga* (smoke) is known as *parāmarśa*. For instance - in the kitchen, one sees smoke repeatedly in association with fire and through these repeated perceptions (*pratyakṣa*) he derives a natural relation between the two in the form – "where there is smoke there is fire". The

inference thus caused after such a long perception and derivation is the third stage of knowledge called *parāmarśa*.

Here it is imperative to discuss the three steps of inference clearly – तदनेन न्यायेन धूमाग्न्योर्व्याप्तौ गृह्यमाणाया, महानसे यद्धूमज्ञानं तत्प्रथमम्। पर्वतादौ पक्षे यद्धूमज्ञानं तद्द्वितीयम्। ततः पूर्वगृहीतां धूमाग्न्योर्व्याप्तिं स्मृत्वा "यत्र धूमस्तत्राग्निः' इति तत्रैव पर्वते पुनर्धूमं परामृशति। "अस्त्यत्र पर्वतेऽग्निना व्याप्तो धूम इति'। तदिदं धूमज्ञानं तृतीयम्।

1) **First Step** – watching the concomitance of smoke and fire in the most obvious of the places like – 'a kitchen' for a prolonged period of time. Thus the conclusion of smoke being the *vyāpya* of fire by the constant perception in the kitchen forms the first knowledge.
2) **Second Step**- when we watch the smoke at an unusual place (like smoke on a mountain) where its presence isn't obvious then we experience the second knowledge. It causes us to remember our established concomitance from the kitchen.
3) **Third Step** – The definitive inference of the presence of fire on the mountain top due to the visible smoke after the remembrance of the general relation between smoke and fire in the kitchen comprise the third and final knowledge also termed as *parāmarśa*.

The *vyāpti* i.e. the concomitance of the two entities (*vyāpya* and *vyāpaka*) involved in the subsumptive inference should be totally natural. If there is an intermediate interference of any other entity in establishing a *vyāpti* relation between the *vyāpya* and *vyāpaka,* then it is termed as *upādhi*. *Upādhi* is undesirable for the completion of inference. It hinders the process of justifying *anumāna*. For example - यद्यपि "यत्र यत्र मैत्रीतनयत्वं तत्र तत्र श्यामत्वमपि इति भूयोदर्शनं समानमवगम्यते, तथापि मैत्रीतनयत्वश्यामत्वयोर्न स्वाभाविकः सम्बन्धः किन्त्वौपाधिक एव। शाकाद्यन्नपरिणामस्योपाधर्विद्यमानत्वात्।

When someone says – "whoever is born to Maitri is dark skinned' it is not to be confused to the relation of smoke and fire. Prima facie is that these two situations may seem to be the same as we see all the children of Maitri to be dark skinned but this not a natural and absolute relation. Other factors like mother's diet, environment, etc. also play a crucial role in the physical development of an unborn child. Hence the food items comprise the upadhi in this situation. The *upādhi* should always be '*pratyakṣayogya*' because, for an *upādhi* to qualify as a justified *upādhi* it should be perceived at least once and then only we would be able to apply it. Like, in the case of a relation between the presences of smoke wherever there is fire we have known about the inevitable presence of (आर्द्रेन्धनसंयोग) a fuel. The *upādhi*s which are *pratyakṣāyogya* can never be implemented in an example because nobody would have a proof regarding it. Also another example proves our point of *upādhi* very well. It is said in Bauddha philosophy that – 'अहिंसा परमो धर्मः'. Now they further state the *vyāpti* as – wherever there is 'violence' there is '*adharma*'. But even then *yajña*s like *agniṣṭoma* cannot be classified as *adharma* as is also supported and clarified in various Vedas, Āraṇyakas and Upaniṣads.

The *anumāna* which happens in these three steps of gaining knowledge can only be experienced by an individual personally in his own mind, hence it is termed as

svārthānumāna. However, the personal *anumāna* can also be extended to the others by the means of five sentences termed as *pancāvayavavākya*s and in such a situation this *anumāna* will be called *parārthānumāna*.

The other philosophies which acknowledge *anumāna* as a *pramāṇa* overlook its working and only focus on the applied outcome. Even if there is an explanation of its working it is quite rudimentary. But the Nyāya – Vaiśeṣika thinkers not only explain the psychological aspect behind this *pramāṇa* but also realise that it is not enough to just define the internal process of *anumāna* in an individual's brain but also practically apply it in the world by defining the same concept logically to the others. This *parārthānumāna* requires to be stated through the five sentences called the *Pancāvayavavākya*s. They are:-

i) ***Pratijñā*** – पर्वतो वह्निमानिति (Statement of proposition)

ii) ***Hetu*** – धूमवत्वादिति हेतुः (Statement of Reason)

iii) ***Udāharaṇa*** – यो यो धूमवान्सो सो वह्निमान् यथा महानसे (Statement of Vyāpti with an example)

iv) ***Upanaya*** – तथा चायम् (वह्निव्याप्यधूमवान् अयम् पर्वतः) (Statement of *parāmarśa* i.e. *vyāpti* and *pakṣadharmatā* together)

v) ***Nigamana*** – तस्मात्तथेति (Statement of Conclusion)

The justified '*hetu*' also termed as '*liṅga*' comprises of 5 properties. Namely-

i) ***Pakṣadharmatā /Pakṣasattva*** – The stated *hetu* should reside in the *pakṣa*. (*pakṣa* – सन्दिग्धसध्यधर्माधर्मी, where the *sādhya* has to be proven). For Example- Perceiving the fire on the mountain top.

ii) ***Sapakṣasattva*** – The *hetu* should also reside in the *sapakṣa*. (*Sapakṣa* – निश्चितसाध्यधर्माधर्मी, where the presence of *sādhya* is irrefutable.) For Example- Perceiving the fire in the kitchen.

iii) ***Vipakṣavyāvṛitti*** – The *hetu* should not ideally reside in the *vipakṣa*. (*vipakṣa* – निश्चितसाध्याभाववान् धर्मी, where the *sādhya* should not exist in any situation). For example – Not perceiving the fire in a lake or any water body.

iv) ***Abādhitaviṣayatva*** – Any other *pramāṇa* should not be capable of refuting the *sādhya* in the *pakṣa*.

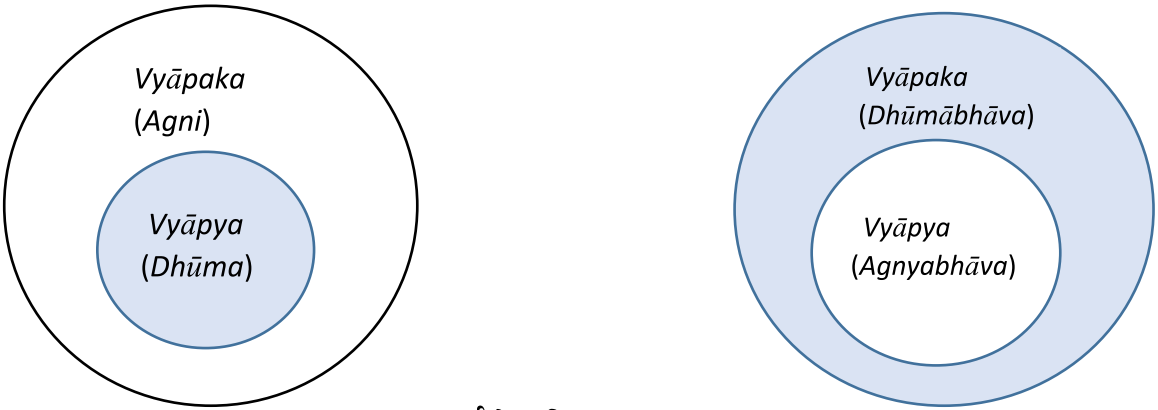
v) ***Asatpratipakṣatva*** – When there exists no other *hetu* which can replace the given *hetu* in an equally effective manner.

Only after fulfilling these five pre-requisites, any *hetu* qualifies as a *Saddhetu*. *Hetu* can be rightly called the crux of the mechanism of *anumāna*. The outcome of the *anumāna* is directly based on the nature of the *hetu*. We find an elaborate study of *hetu*s in the Nyāya-vaiśeṣika philosophy. On the basis of fulfilling these criterias of the *saddhetu* it can be divided into three types. The types being:–

1) ***Anvaya-vyatirekihetu*** – Such a *hetu* whose both *anvaya* and *vyatireka* relations can be established between the *sādhya* is known as the *anvaya-vyatirekihetu*.
In the *anvaya* relation – the *sādhya* is the *vyāpaka* and the *hetu* is the *vyāpya*. Thus wherever there is the presence of the *hetu,* the *sādhya* would inevitably be there. i.e. wherever there is *dhūma* there will surely be *agni.* But the other way round should not necessarily be true. The example is – *Mahānasa* (Kitchen). The *vyāpti* is –

यो यो धूमवान्सो सो वह्निमान्. In the *vyatireka* relation – the *sādhyābhāva* (absence of *sādhya*) is the *vyāpya* and the *hetvabhāva* (absence of *hetu*) is the *vyāpaka*. i.e. the absence of *agni* will always be accompanied by the absence of *dhūma*. It can never be observed that the smoke exists in the absence of fire. The example is – *Mahahṛada* (Lake) (As there is no fire there is no smoke)

Thus the Vyāpti thus formed is – यत्र यत्र अग्न्यभावः तत्र तत्र धूमाभावः



Hence, in the inference अयम् पर्वतो अग्निमान् धूमात्, *Dhūma* is an *anvaya-vyatirekihetu*.

Another inference of such a *hetu* is – शब्दो अनित्यः कृतकत्वात् घटवत्. Here, *anvayavyāpti* is – यत्र यत्र कृतकत्वं तत्र तत्र अनित्यत्वम् eg. - ghata. The *vyatirekavyāpti* stands as यत्र यत्र अनित्यत्वाभावः तत्र तत्र कृतकत्वाभावः eg. - *Ākāśa*.

2) ***Kevalānvayihetu*** – Such a *hetu* which only qualifies four of the five properties of being a *saddhetu* as the *vipakṣavyāvṛtti* is not achieved in the absence of a vipakṣa is known as the Kevalanvayi hetu. This happens as the *vyatirekavyāpti* is not possible as obvious by the name given to such a *hetu*. Example – शब्दो अभिधेयः प्रमेयत्वात् e.g. *ghaṭa*, *pata*, etc. The *vyāpti* states – यत्र यत्र प्रमेयत्वं तत्र तत्र अभिधेयत्वम्. Even if we try to make a *vyatirekavyāpti* as – यत्र यत्र अभिधेयत्वाभावः तत्र तत्र प्रमेयत्वाभावः. But we will not find an example to validate this *vyāpti* as no such object exists. Hence *Prameyatva* is a *Kevalānvayihetu*.

3) ***Kevalvyatirekihetu*** – the situation where an *anvayavyāpti* is not possible, the *hetu* applied there is called *Kevalvyatirekihetu*. Here the *sapakṣa* does not exist, hence even this *hetu* fulfils only four of the five characteristics of a *saddhetu*. For example – inference – जीवच्छरीरं सात्मकं प्राणादिमत्त्वात्. *Vyatirekavyāpti* – यत् सात्मकं न भवति तद् प्राणादिमत् न भवति यथा घटः. There is no such example that can qualify for the *anvayavyāpti*. Because every living being who is alive and also possesses an *Ātma*, is itself the *pakṣa* and hence leaving no scope for any example, as the *pakṣa* itself cannot be used as an example.

<u>Hetvābhāsa</u> – Any *hetu* which does not fall in these three categories of being – *anvayavyatireka*, *kevalānvayi* and *kevalavyatireki hetu*s, but still seem to appear as a *hetu* is an *asaddhetu* called also *hetvābhāsa* (literally: which only appears to be *hetu*). These are of five types –

1) ***Asiddha*** – the type of *hetvābhāsa* where, either *vyāpti* or *pakṣadharmatā* or both are not certain. It is of three types –

   i) ***Āśrayāsiddha*** – *Pakṣadharmatā* not proven. As गगनारविन्दं सुरभि अरविन्दत्वात् सरोजारविन्दवत्, but there is no such entity as a *gaganāravinda*. As no flower can flourish in the sky, hence the *pakṣadharmatā* of such a flower is missing.

   ii) ***Svarūpāsiddha*** – *Hetu* as an uncertain property of the *pakṣa*. As शब्दो गुणश्चाक्षुषत्वात्, it is quite impossible for the sound to be visible and hence visibility is *svarūpāsiddhahetvābhāsa*.

   iii) ***Vyāpyatvāsiddha*** – this further is of two types,

   - One is caused by the absence of any evidence to grasp the *vyāpti*. Like- शब्दः क्षणिकः सत्त्वात्, यत् सत् तत् क्षणिकं यथा जलधरपटलम्. In the dearth of any evidence to prove this *vyāpti*, the *ghaṭa* like objects appear to be existing longer than a moment.
   - Second is caused by the presence of *upādhi*, an adventitious circumstance. Example - क्रत्वन्तर्वर्तिनी हिंसा अधर्मसाधनं हिंसात्वात् क्रतुबह्यहिंसावत्. Here 'violence' is not the *hetu* alone, it has to be accompanied by an *upādhi* – शास्त्रनिषिद्धत्वम्, and hence it is a *hetvābhāsa*.

2) ***Viruddha*** – Such *hetvābhāsa* which has invariable concomitance (*vyāpti*) with the negation of the *sādhya*. Like - शब्दो नित्यः कृतकत्वात् आत्मवत्. But *śabda* is not *nitya.* It is rather *anitya*. Thus *śabda* has a *vyāpti* with the negation of the *sādhya* and the *nityatatva* is an example of *viruddhahetvābhāsa*.

3) ***Anaikāntika*** – Such a *hetvābhāsa* which is straying or inconstant. It is also of two types-

   i) ***Sādhāraṇa-anaikāntika***- that which is a common strayer i.e. which exists in all the three realms- *pakṣa*, *sapakṣa* and *vipakṣa*. Example - शब्दो नित्यः प्रमेयत्वात्, the *prameyatvahetu* is not unique just to the sound, but exists in all the worldly objects thus it is termed as *sādhāraṇa-anaikāntikahetvābhāsa*.

   ii) ***Asādhāraṇa-anaikāntika*** – that peculiar *hetvābhāsa* which is absent from both *sapakṣa* and *vipakṣa* but is present only in the *pakṣa*. Like - भूर्नित्या गन्धवत्वात्, the given *hetu* '*gandhavatva*' is only a property of the earth which is the *pakṣa*. It cannot be present in any other entity which can be *pakṣa* or *vipakṣa*. Hence, *gandhavatva* is an *asādhāraṇa-anaikāntikahetvābhāsa*.

4) ***Satpratipakṣa (Prakaraṇsama)*** – the *hetu* which is opposed by another *hetu* which proves the existence of the opposite of the proposed *sādhya*. Example - शब्दोऽनित्यः नित्यधर्मरहितत्वात्, this inference itself is refuted by another inference – शब्दो नित्यः अनित्यधर्मरहितत्वात्. As both these inferences exist thus it is called a pair of *satpratipakṣahetvābhāsa*.

5) ***Bādhita*** – when the opposite of the proposed sādhya is known to exist in the subject by any other means of cognition (*pramāṇa*) then it is *bādhitahetvābhāsa*. Like - अग्निरनुष्णः कृतकत्वात् जलवत्. It is obvious by the *pratyakṣapramāṇa* that *agni* is warm and can never be cold like water, thus this inference stands nullified and the *hetu* – *kṛtakatva* is an example of *bādhitahetvābhāsa*.

Conclusion - Hence, it can be concluded that *anumāna* constitutes the most important part of the Nyāya school of thought. Once we get these concepts clearly we realise that the major debates in Nyāya revolve around this concept. Having known about this *pramāṇa*, one can understand the very core of the concept of individuality and discrete existence spread till the smallest unit (atom). This theory also seems quite close to the modern scientific concept of atoms and particles. The fact that the ancient scholars realised this idea metaphysically is an unpopular milestone of the human evolution. The concept of calling this system logical is inbuilt in the fact that one inference leads to the other and every argument is distinctly justified. Just by indulging into debates and logical analysis the indigenous philosophies explored many sociological, psychological, scientific, physical and metaphysical concepts which developed the intellectual prowess of the common man on this land and demarcated the composition of the social institutions which still sustain this land and its people. Many philosophers and philosophies have developed over the years in the world but such an elaborate discussion on minute detailings of subtler concepts of human mind are exclusive to Indian philosophers in that era. This concept didn't even pass unchallenged and there was a lot of discussion on its even finer mechanisms and it went on taking a more refined form over time. *Anumāna* is just one such example of great philosophical discussion found in the indigenous philosophical realm.

Bibiliography

1. Annambhaṭṭa *Tarkasaṃgraha* with English translation, Nirnaya Sagar Press, 1876.
2. Viśvanātha Pañcānana – *Nyāyamuktāvalī*, ed. Shrikrishnaraja Kshemadasa, 1958.
3. Mishra Y. C. - Basics of *Padārthavijñāna*, Ch -13, *Anumānapramāṇa*, Chowkhamba Sanskrit Sansthana, 2013.
4. Dr. Shukla B. R. – *Anumānapramāṇa*, Eastern Book Linkers, 1986.

Author's Detail

Address: Flat No- B507, Plot No.- 39/C,
Karor Apartment, Sector – 6,
Dwarka, New Delhi

Email: sonasukriti1999@gmail.com

****

The Image Worship of Lakṣmī in Ancient Indian Iconography

Avijit Tiwari

Abstract

Indian Lakṣmī or Śrī Lakṣmī is the goddess of fortune, abundance and agricultural affluence. Lakṣmī is also the Universal Mother goddess as indicated by her designation Mā or Śrī-Mā. Later, she came to be considered by the Hindus as a consort of Viṣṇu and was inspired by the Ardhanārīśvara images.

In the first place, Vedic literature testifies that Śrī or Lakṣmī was an abstract idea symbolizing beauty; but later on, we find her as a beautiful goddess absorbing in her personality some of the attributes of the mother goddess common to all ancient civilizations from the Mediterranean to the Indian Ocean.

Śrī or Lakṣmī the Goddess of Fortune and abundance has been regarded as a popular divinity with the masses, who belonged to the Brāhmanical pantheon from the very ancient days and various Dhyānas and systems of worshipping her have gradually evolved from the late Vedic period onwards.

As fortune and abundance of wealth were and still are closely associated with every man, the worshipping of this deity began to be widespread first amongst the Hindu community and even now she is worshipped in every house for the prosperity and welfare of the whole family.

Keywords - Image worship, Lakṣmī, Atharvaveda, Śatapatha Brāhmaṇa, Vājasaneyī Saṁhitā, Rāmāyaṇa, Ṛgveda etc.

****

The worship of the goddess of abundance and fortune in India dates back to remote antiquity.

Birth and Associations - In the "*Mahābhārata*", Lakṣmī was born from the stirring of the primaeval milky ocean by the Devas and Asuras. Following the invention of Brahmā and Viṣṇu, "Lakṣmī", astonishingly appeared from this sea of clarified butter clothed all in white and shining youth and beauty. For this reason, the goddess is sometimes called *Kṣīrābdhitanayā*, "Daughter of the sea of milk."[1]

In the "*Garuḍapurāṇa*", "*Liṅgapurāṅa*" and "*Padmapurāṇa*" she is said to have been born as the daughter of the divine sage Bhṛgu and his wife Khyāti and was named "Bhārgavī".[2] Lakṣmī represents numerous colours in the images reflecting the numerous forms of wealth found in creation. Her dark complexion represents her purity (*sattva*). Her pink complexion represents her association with lotus and water and her role as a compassionate mother.

Lakṣmī Worship in the Vedic Period - In the Vedic literature, the concept of Śrī or Lakṣmī is traceable from the late Vedic period onwards. Lakṣmī is mentioned once in *Ṛgveda* but the context suggests that the word does not mean "goddess of wealth and fortune," rather it means "kindred mark of the sign of auspicious fortune."

"*Bhadrēṣāṃ Lakṣmīrnihitādhi vācī*"[3]

In one place of Ṛgveda the word Śrī is used as,

"*Śrīyase Kaṁ Bhānubhiḥ saṃ mimiṣkire*"[4]

In *Atharvaveda*, composed about 1000 B.C.E. Lakṣmī evolves into a complex concept with plural manifestation. *Atharvaveda* describes the plurality asserting that Śata Lakṣmī are born with the body of a mortal at birth, some *Puṇya* and auspicious, while others *pāpī* and unfortunate. The good are welcomed, while the bad are urged to leave. The concept and spirit of Lakṣmī and her association with fortune and the good is significant enough that

---

[1] *Mahābhārata.,* 1, 18, 1146

[2] *Padmapurāṇa*., Srstikhanda, edited by Panchanan Tarkaratna, Ch. 4.

[3] *Ṛgveda*., 10,71,2.

[4] *Ibid*., 1,87,6.

Atharvaveda mentions it.[1] In *Śatapathabrāhmaṇa* Śrī is described as the beautiful, resplendent and trembling woman at her birth with immense energy and powers.[2] In the Saṃhitā texts, there are also references to both Śrī and Lakṣmī. In the *Vājasaneyī Saṃhitā* Lakṣmī and Śrī are regarded as the wife of Āditya.[3] In the *Taittirīya Āraṇyaka,* we find the reference to the goddess Śrī, "*Śrīyaṃ Āvahāyami Gayatrī*"[4]

In the *Śrī Sūkta* which is a late supplement of the *Ṛgveda*, may be seen for the first time in its fifteen verses most of the distinctive features of "Śrī-Lakṣmī" which she came to possess in her relation with Padma (lotus). It is interesting to note that in the first of these verses we find her name as "Lakṣmī" and she has been described as a golden deer.

Lakṣmī worship in Post Vedic period - In the "*Mahābhārata*" it is stated, "I (Śrī-Padma) as success, steadfastness, posterity; I dwell with victorious kings".[5] Lakṣmī features prominently in the *Purāṇas* of Hinduism. "*Viṣṇupurāṇa*," in particular, dedicates many sections to her and also refers to her as Śrī. According to "*Viṣṇupurāṇa*," "Śrī, loyal to Viṣṇu, is the mother of the world. Viṣṇu is the meaning, and Śrī is the speech. She is the conduct, he the behaviour. Viṣṇu is knowledge, she the insight. He is Dharma, she is everything. He is the moon; she is the beauty of the moon. He is the ocean; she is the shore."

According to the *Rāmāyaṇa* the goddess Lakṣmī arose from the primal Hindu Sea of milk. As out of the lotus which sprang from the forehead of Viṣṇu came Śrī, hence Śrī as Kamalālaya with lotus in hand is represented on Kubera's car in the *Rāmāyaṇa*.[6] The Epic conception of Śrī Lakṣmī is also found in Sanskrit literature. As a goddess of fortune, "*lotus in hand*", she is found in intimate association with kings.[7] In the *Mālabikāgnimitra* and *Kādambarī* heroines are compared to Lakṣmī, the goddess of beauty and wealth, for their beauty.[8]

Different forms of goddess Lakṣmī - In the Brāhmanical pantheon, there are different forms of the goddess Lakṣmī. These types are "Mahālakṣmī", "Alakṣmī" (inauspicious), "Lakṣmī" (auspicious), and Gaja-Lakṣmī". The conception and iconographic representation of each of the forms may be given here in this connection.

Mahālakṣmī - We know that though the goddess Lakṣmī has not had a separate sect of her own, she represents one of the principal appearances of Śakti, the Divine Female Energy. In the *Devī-Māhātmya* section of the *Mārkaṇḍeyapurāṇa* where the most representative picture of the characterization of the Śākta cult is described, there we find three principal forms of the supreme female energy, i.e., "Mahālakṣmī", "Mahākālī", and "Mahāsarasvatī".

The supremacy of the Devī as the source of all divine and as well as cosmic evolution in connection with the goddess Mahālakṣmī may be found in the *Devī-Māhātmya* section of the *Mārkaṇḍeyapurāṇa*.[9] In the Mahālakṣmīmantra section of the *Tantrasāra* where we find the prescription for the worship of Eight *Śakti*s (divine female enemies), the goddess Śrī or Lakṣmī has taken place among them. In various Sanskrit texts, there are *Dhyāna*s of the

---

[1] *Atharvaveda.*, 7,115,1.
[2] *Śatapatha Brāhmaṇa*., 11,4,3,1.
[3] *Vājasaneyī Saṁhitā*., 31,12,39; 4,31,22.
[4] *Tēttiriya Āraṇyaka.,*10,35.
[5] *Mahābhārata.,* 12,8343.
[6] *Rāmāyaṇa*., 5.7.14
[7] *Ṛgveda*., IV,5
[8] *Mālabikāgnimitra*., V, 30.
[9] *Mārkaṇḍeyapurāṇa., Ad., 81-93.*

goddess Mahālakṣmī. In the "*Devībhāgavatam*" there is a description of the goddess Mahālakṣmī. The goddess dwells on the Karṇika of thousand petals.[1]

The *Viśvakarma-śāstra* contains a *Dhyāna* about the goddess Mahālakṣmī. The goddess Mahālakṣmī is adorned with various ornaments and she is looked very handsome. She holds in her lower right hand a "*Pātra*" and in the upper right hand, a *Gadā* named "*Kaumodikī*" and in the left upper hand a "*Kheṭaka*" and in the lower hand a "*Śriphala*".[2]

Alakṣmī - The second form of Lakṣmī may be called Alakṣmī (inauspicious forms). In the Vedic literature, we find the name "*Pāpī-Lakṣmī*".[3]

In some Purāṇas we find that the Alakṣmī was born from the milk ocean when it was churned by the gods and demons. Mention may be made here in this connection that another name Alakṣmī is called Jyeṣṭhādevī as she arose from the milk ocean at first before Lakṣmī (auspicious). In the *Padmapurāṇa* Jyeṣṭhādevī is called the elder sister of Lakṣmī.

Lakṣmī - The third but most important form of the goddess of abundance and fortune is the auspicious Lakṣmī. To understand the various representations of this goddess on sculptures and terracotta, coins and seals, it is better to give first a brief idea about the iconic forms of this goddess from the different *Dhyāna*s found in different iconographic texts. The *Dhyāna*s are as follows:

"*Bibarāṇāṃ varamabjayugma-abhayaṃ hastaiḥ kirīṭojjvalām/*
kṣōmāvadhanitambabimalasitāṁ vandearabindasthitām."

She is seated on a lotus. She has a lustrous crown on her head. She is regimented in silk which shrines over her rounded buttocks. In two of her hands she is holding two lotuses and with the other two is making the gesture of *Abhaya*. From the *Dhyāna*s we may observe that the goddess is generally two and four-armed. The common attributes placed in her hands are a lotus flower, a wood apple (the fruit of the *bilva* tree), the conch shell, a pot of nectar (*Amṛtaghaṭa*), a citron (*Mātuliṅga*), shiels (*Kheṭaka*), and a club (*Kaumodakī*). The goddess is supported by an expanded lotus as a seat (*Padmāsana*). The Colour of the goddess is golden yellow and she is decked with various kinds of ornaments.

In Bhārhut the sculpture of Śirimādevatā without attributes though probably she holds in her right raised hand a lotus is also closely associated with the figure of the goddess Lakṣmī of the later period. At one place in Stūpa at Sāñchi of the Śuṅga period Śrī- Lakṣmī is depicted as Kamalālaya.

The most artistic representation of Śrī- Lakṣmī from Mathurā is represented in a monolithic pillar. It is preserved in the National Museum, New Delhi. In the Gupta coins Śrī- Lakṣmī is figured in different ways and took a prominent part in most of the coins of the Gupta Emperors. The goddess of abundance and fortune was accepted and honoured by all classes of people as the symbol of prosperity. So, in most of the coins of the Gupta Emperors, the figure of the goddess Śrī- Lakṣmī was depicted.

Gaja-Lakṣmī - Another form of Lakṣmī is called Gaja-Lakṣmī. This is the *Abhiṣeka* form of Śrī-Lakṣmī. In this type, the elephant is associated with Śrī-Lakṣmī in her representation. To the merchant class of ancient India, Gaja-Lakṣmī was a very favourite deity and they worshipped this deity in connection with trade and commerce. To save their boat from sinking in the sea, the merchant class worshipped the Gaja-Lakṣmī.

---

[1] *Devībhāgavatam.,* edited by Panchanan Tarkaratna, Sk. 9, ch. 42, vv. 7-10.
[2] *Ibid.*
[3] *Atharvaveda*., 7, 115

Various forms of the Gaja-Lakṣmī are represented on the terracottas, coins and seals, in the early Bhārhut, Sāñchi, Bodhgaya, Manmoḍi and Orissa. The prevalence of Gaja-Lakṣmī was common mainly in the North probably from 200 B.C. or a little to the present day.

In most of the representations, the goddess Gaja-Lakṣmī is shown as seated and standing on a lotus or lotus seat. One important noticeable thing in this connection is that in a few cases the lotus of the seat with other lotus petals and leaves rises not directly from an implied lake, but from a "full vessel". Such a vessel which is known as "*Pūrṇa-ghaṭa*" with its lotus indicated the waters and is a symbol of prosperity and abundance.

The goddess Gaja-Lakṣmī is represented in the reliefs at Bhārhut. On the railing pillar of Sāñchi Stūpa, the goddess Gaja-Lakṣmī is seen at the top of a lotus scroll, standing on a lotus with palms joined together in adoration. The goddess Gaja-Lakṣmī is also represented on the Gupta seals from Basāah, Bhiṭā and Rājghāt. Certain Basārh very finely executed seals found at Basārh may be discussed first.

Worship of Lakṣmī Buddhist and Jaina Literature - The Buddhists and Jainas have also been paying homage to Lakṣmī from very early times. Lakṣmī the goddess of fortune and wealth has also taken place in the *Vajrayāna* Buddhist pantheon. In the *Nispannayogāvali*, a tantric Buddhist text, ample reference regarding the Goddess Lakṣmī is found.

Lakṣmī is the Pāli equivalent of Sanskrit Lakṣmī. She is named Śrī in Pāli; it is the same as Sanskrit Śrī.

In the *Durgatiporiśodhana maṇḍala* of the *Nispannayogāvali* goddess Śrī is described as-

Śrī gaurvarṇā sabyena bajraṃ bāmena padma".[1]

In the second ring of the *Bhutadāmara maṇḍala*, there are three goddesses *Śrī* has occupied first place in the east quarter.

Śrī-Lakṣmī takes place in the Buddhist pantheon as the goddess of fortune and abundance. Mention may be made here in this connection that the iconographic feature of Śrī Lakṣmī has been taken from the Abhiṣeka formula of early Indian art which is a Buddhist nativity symbol and it represents the Māyā-Devī. The Buddhists, of course, depicted the Gaja-Lakṣmī figures on their monuments as symbols for their mother goddess Māyā-Devī.

In the Jaina religion the "Lakṣmī", the goddess of fortune, plays an important part, In the Jaina pantheon. She is one of the most important deities, and she is highly honoured like her counterparts in Buddhism and Hinduism.

It may be stated that the idea and conception of the "Lakṣmī," the goddess of fortune and wealth in Jainism is very old because there are references to this goddess in the "*Kalpasūtra*," from the object of Triśalā's auspicious dreams. In the "*Kalpasūtra*," Śrī is one of the fourteen auspicious dreams of Triśalā, foretelling the birth of Mahāvīra.

Like the Hindu goddess Mahālakṣmī, the Mahālakṣmī as the goddess of fortune and wealth has been entitled "Mahālakṣmī-stotram". One is preserved in the Asiatic Society, Calcutta and the other is the personal collection of Mr M. Nahata, Calcutta. It is stated that the Jains observe a large number of festivals of their own. Of these festivals, the Dīpāvalī festival is connected with the goddess Lakṣmī which is celebrated amongst the Jains in different parts of India.

During the period of Khāravela, the "Abhiṣeka- Lakṣmī" was a popular motif which was adopted by the Jains and sculptured on the Torana-facade of one of the Rānī Gumphā group of caves on Udayagiri. Here the goddess not only holds herself a pair of lotus raising from a

[1] *Nispannayogāvali.*, G.O.S. series, vol. 92, p. 70

Padma-sarovara, like the Hindu and Buddhist art but the goddess of Lakṣmī is also flanked by two elephants. The same theme may be observed in the sculptures of the earlier caves of Khaṇḍagiri.

Conclusion - In the Epics of Hinduism, such as in the "*Mahābhārata*", Lakṣmī personifies wealth, riches, beauty, happiness, loveliness, grace, charm and splendour. According to the *Harivamśa*, Lakṣmī is the mother of *Kāma*, the lord of love.

It may be said that the Brāhmaṇas had created a new Lakṣmī to replace the old Lakṣmī but they could not altogether forsake her and made an adjustment for the worship of A- Lakṣmī side by side with Lakṣmī. Probably for this reason they prescribed that before the worship of Lakṣmī, A- Lakṣmī must be worshipped first and she is inauspicious, she must be driven out from the house.

A large number of male and female deities of the Brāhmaṇism were adopted in the Jaina pantheon. The human mind wanted the ideal transformed into forms. The Brāhmaṇic pantheon appealed to the Jains as it appealed to the Buddhists. In this way, Jains absorbed many Brāhmaṇic deities as gods and goddesses in their pantheon.

Bibliography

- **Primary Sources:**

1. *Agni Purāṇa*. Tarkaratna, Panchanan (ed.). (1999). Navabharat Publishers, Kolkata.
2. *Atharvaveda*. Goswami B.B. (ed. & transltd.). (1978). Haraf, Kolkata.
3. *Bramhavaivarta Purāṇa*. Tarkaratna, Panchanan (ed.). (1931). Navabharat Publishers, Kolkata.
4. *Mārkaṇḍeya Purāṇa*. Tarkaratna, Panchanan (ed.). (1930). Navabharat Publishers, Kolkata.
5. *Mahābhārata*. Ganguli, K.M. (ed. & transltd.). (1926). Kolkata.
6. *Rāmāyaṇa*. Sastri V.L. (ed.). (1983). Indological Book House, Delhi.
7. *Ṛgveda Saṁhitā.* Dutta, R.C. & Bandyopadhyay Hiranmay (ed.). (1976). Haraf, Kolkata.
8. *Śrautapāṭha,* Shastri Pattabhiram (ed.). (1967). Vol-I, University of Calcutta, Kolkata.

- **Secondary Sources:**

1. Agarwala, P.K. (1993). *Goddesses in Ancient India*: Abhinav Publication, New Delhi.
2. Bhattacharyya, B. (1924). *The Indian Buddhist Iconography*, Firma K.L.M., Kolkata.
3. Das, A.C. (1927). *Ṛgvedic India*, Calcutta.
4. Ghosh, Niranjan. (1979). *Concept and Iconography of the Goddesses of Abundance and Fortune in Three Religions of India,* Calcutta.
5. Kinsely, David. (1987). *Hindu Goddesses; Vision of the Feminine in the Hindu Religious Tradition:* Motilal Banarsidass.
6. Mishra, P.K. (1999). *Studies in Hindu and Buddhist Art*: Abhinav Publication.

Author's Detail

Address: State Aided College Teacher, Gurudas College,
Vill - Argori Bhandari Para, P.O.- Argori, P.S.-Sankrail,
Dist- Howrah, Pin-711302Kolkata

Email: avi.asutosh@gmail.com

****

The Role of the *Bhagavadgītā* and the Brahmākumārīs in Social Welfare through Self-realisation

Reshma Govardhan Kamble.

Abstract

Currently there are various global issues like natural calamities, economic crisis, political crisis, nuclear waste, epidemics etc. Drastic climate changes have already impacted several societies across the world, providing an uncomfortable preview of an unstable climate in the near future. Only Humans can be held responsible for creating such problems. Economic crisis and natural calamities have increased as a result of our own selfish and greedy instincts, the bad effects of which are suffered not only by human beings but also by every living being on earth. If we are responsible for creating these problems then, we are the only ones who have to solve these issues.

The *Bhagavadgītā* and the Brahmākumārīs provide a clearer knowledge and useful solutions to the aforementioned problems. This paper will give highlights on such philosophical aspects which will help us to develop awareness to be involved in social welfare through self-realisation.

Key words - *Bhagavadgītā,* human community, *Brahmākumāri*s, society, *Ātman, Prakṛti, Rājayogi,* consciousness, *Daivi-Sampat, Sukarma* (Good action), *Vikarma* (Bad action), *Akarma* (Neutral action)

****

Introduction - Self-realisation is the basic but the highest stage of a person because it is the realisation of our own self. In general, when we ask someone about their identity they easily introduce themselves with their name, role, qualification, occupation, profession, etc. but as it can be seen, it is not their real identity because it is the introduction of the body and not of the self which is the entity that is beyond the body, whom we call soul, energy or *Ātman*. Now is it not wonderful to think that, how self-realisation will lead us to social welfare? Brahmākumārīs has this famous quote that, "world transformation through self-transformation" and even the *Bhagavadgītā* (*Bh.Gītā*) says, "Whatsoever a great man does, the same is done by others as well. Whatever standard they set, the world follows".[1]

S. Radhakrishnan says, "The light generally comes through the individuals who are in advance of society. They see the light shining on the mountain heights while their fellows sleep in the valley below. In the words of Jesus, they are like, the "salt", the "leaven", the "light", of human community. When they proclaim the splendour of that light, a few recognize it and slowly the many are persuaded to follow them".[2] Hence, it is necessary to be a wise individual to bring about the welfare of many. When each individual begins to think of possessing such greatness then this positivity is highly beneficial for the society. Similar thoughts can be elaborated from the *Bh.Gītā* and we will see how Brahmākumārīs support these thoughts to make it practical in present day scenario.

Society as a part of phenomenal world - In between the whole divine teachings, God has mentioned about the most striking idea of the *Aśvatthavṛkṣa*. Where it is said that, "An eternal *Aśvattha* rooted above and branching below whose leaves are the *Vedas*; he who knows it, is a *Veda* knower".[3] This idea of the *Aśvattha* in the fifteenth chapter of the *Bh.Gītā* owes its origin and inspiration from the *Kath.Up* where we have the famous verse:

---

[1] *Bhagavadgītā, 3.21.* यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः। स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते॥

[2] S. Radhakrishnan, (1956). *The Bhagavadgītā.* George Allen and Unwin Ltd., London. 140.

[3] *Bhagavadgītā, 15.1.* ऊर्ध्वमूलमधः शाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम्। छन्दांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित्॥

ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः|.[1] R. D. Ranade elucidated the fundamental difference between the descriptions of the *Aśvattha* in the *Kaṭh.Up* and *Bh.Gītā.* In the *Bh.Gītā* the *Aśvattha* is the tree of unreality and equivalent to *Saṃsāra,* on the other hand in the *Kaṭh.Up* the *Aśvattha* is real and is equivalent to *Brahman*.[2] Hence as per the *Bh.Gītā* this *Aśvattha* tree is the mundane world which especially mentioned by God because we the human being play our essential role on this worldly stage.

Rāmānujacārya gives an explanation that "The *Vedas* speaks of the imperishable "*Aśvattha* tree called *Saṃsāra.* This '*Aśvattha* tree with its roots above and branches below' it has its roots above, since it has its roots in Brahmā (the creator otherwise known as *Hiraṇyagarbha*) who is seated above the seven worlds. It has 'branches below' ending with denizens like men, animals, beasts, worms, insects, birds and immovable.[3]

So as per this explanation we can say that this *Aśvattha* tree is the whole galaxy and society is the part of it. There is one universe but there can be many societies. According to Amarkośa, a group of animal or group of any living being is called *Samāja* (society). *Samāja* is a group of similar clans, tribes, communities and sub communities and religions.[4] So wherever we live and wander that locality or group of the people is our society. There are some social workers who work for the welfare of their society which will ultimately become benevolent to the welfare of the universe.

Relation between Self and Society - The society is a group of individuals or persons living together with certain norms. An individual cannot live apart from the society or vice-versa. J. N. Sinha says there can be no society without persons; there can be no persons without society. They are abstraction apart from each other. The persons are members of a social whole and permeated by social life. They are self-conscious and free or self-determined units of society. They are spiritual beings. They can realize their moral ideal through society.[5] When a person is alone no one can recognise him but when he interacts with others verbally or through his behavioural norms his personality is revealed.

Responsibility of the self or individual for the society - Each and every one is a part of the society. We receive many things from the society. Society fulfils our basic needs like food, clothing and shelter; we gain a lot from the society, like education, tradition, culture, protection, etc. there is chain system in the society through which one gets the help from the other. As a farmer works in his farm, his produce comes to us via various middlemen and finally to the retailers and grocers through transportation. A good number of people work to make the food available to us. Hence we are directly or indirectly bound by the social debt. So it is our responsibility to think about the well-being of society because we are the only ones who are responsible for its downfall.

Vision of the self for the society - It is said that we create *sṛṣṭi* (world) as per our *dṛṣṭi* (vision). In *purāṇas* it is mentioned that the Brahmā created this world through his *dṛṣṭi*. So this vision is so important both for the self as well as for social welfare. In the fifth

---

[1] *Kath.Up. II.6.1*

[2] Ranade, R.D. (1959). *The Bhagavadgītā: As a philosophy of God-realisation.* Nagpur University, Nagpur, 15.

[3] Swami Adidevananda (Tr.), (2005). *Śri Rāmānuja Gītā Bhāṣya*. Sri Ramakrishna Math, Madras. 484.

(commentary on the *Bh.Gītā* 15.1) सप्तलोकोपरि निविष्टचतुर्मुखादित्वेन तस्य ऊर्ध्वमूलम्, पृथिवीनिवासिसकलनरपशुमृगपक्षिकृमि ------------|

[4] *Amarkośaḥ 2.5.42* - पशूनां समजोऽयेषां समाजोऽथ सधर्मिणाम्। स्यान्निकायः पुञ्जराशी तूत्कर कुटमस्त्रियाम्॥

[5] Sinha, J.N. (1985). *Introduction to Philosophy*. New Central Book Agency, Calcutta. 217.

chapter of the *Bh.Gītā* it is said that, the learned ones look with equanimity on a *Brāhmaṇa* endowed with learning and humility, a cow, an elephant and even a dog as well as an eater of dog's meat.[1]

Rāmānujacārya explain this in detail, he says, the sages see the selves to be of the same nature, though they are perceived in extremely dissimilar embodiments such as those of one endowed with learning and humility, a mere *Brāhmaṇa*, a cow, an elephant, a dog and a dog eater etc., because they all have the same form of knowledge in their nature as *Ātman*. The dissimilarity of the forms observed is due to *prakṛti* (body) and not to any dissimilarity in the self; consequently, they, the wise, perceive the self as the same everywhere, because all selves, though distinct, have the same form of knowledge.[2]

This vision is very great i.e., to see everyone as a soul (*Ātman*) as it resolves all inequalities. Today many problems in the society are occurring due to these inequalities. The first inequality is that of the male and the female. In the medieval period, female faced so many problems like illiteracy, child marriage, sati system, and dowry. The male dominant society always tried to suppress the female and her potential. All types of inequalities a man is facing today is because of his misconception that he is a body which is called *Adhyāsa* in the *Brahmasutra*. As per the concept of *Adhyāsa* human beings consider themselves as a body and think that, I'm a fat, thin or black or fare[3]. But these are the *dehadharmāṇi* – the identity of the body and not the identity of the real self. Due to this illusion, man has lost his inner values and divinity. Hence the *Bh.Gītā* advises to stay in *svadharma*, because the dharma of another is fraught with fear.[4]

The teaching of the Brahmākumārīs explains the self in the form of point of light. It's the purest form which is filled with the seven innate values, which are - knowledge, peace, purity, love, happiness, bliss and power. The highest form of the soul is like seed, where all the values are situated in the essence. The *mahāvākya* quoted in *Avyaktavāṇi* (the sound of imperceptible) "do not see the *Chitra* (that which is visible through this eye) but see the *Vicitra* (that which cannot be seen through this eye but can only be realised) that is the *Ātmā*, a soul, which is different than this body.[5] The soul is a point of light, energy. And when *Rājayogi* practises to see or realise his own light or energy he starts to emerge his inner, hidden virtues which creates many changes in his life. Apart the aura of his positive vision creates positive environment which gives a comforting feel to every soul who comes in his company. Hence when most of the people from the society begin to contemplate on the self (soul conscious), they will create a positive environment and this will definitely make the society a better place to live.

---

[1] *Bhagavadgītā 5.18* - विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि। शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः॥

[2] *Śri Rāmānuja Gītā Bhāṣya. op.cit.* 203. (commentary on the *Bh.Gītā* 5.18) विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गोहस्तिश्वपचादिषु अत्यन्तविषमाकारतया प्रतीयमानेषु च आत्मसु पण्डिताः आत्मयाथात्म्यविदो ज्ञानैकाकारतया सर्वत्र समदर्शिनः। विषमाकारः तु प्रकृतेः, न आत्मनः, आत्मा तु सर्वत्र ज्ञानैकाकारतया समः इति पश्यन्ति इत्यर्थः॥

[3] *Brahmasūtra Śāṅkarabhāśya* 1.1.1.1 अध्यासो नाम अतस्मिँस्तद्बुद्धिरित्यवोचाम। ---------- अह्मेव विकलः सकलो वा इति बाह्यधर्मानात्मन्यध्यस्यति, तथा देहधर्मान् – स्थूलोऽहं, कृशोऽहं, गौरोऽहं तिष्ठामि, गच्छामि. लङ्घयामि चेति ।

[4] *Bhagavadgītā 3.35* - स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः॥

[5] *Avyaktavāni*

Root causes of downfall of society - The ancient society of India is always being praised for its rich and prosperous culture. But in the current era, we can see the declination of society. Corruption, murders, sexual abuses are highlighted in daily newspapers. Every day we blame people, government, fate and even some times God for all this. We need to think deeply what could be the root cause of such degradation? Why the people of society are suffering from so many challenges and pain?

The *Bh.Gītā* gives very appropriate answers to all these questions and also make us understand that people or fate are not responsible for the downfall of the society but the evils which are hidden in every human being is responsible for this. In *Bh.Gītā* it is mentioned that, "the door of hell which is the destroyer of the soul, is of three kinds – lust, anger and also greed. Therefore one should forsake these three"[1]. Every day we come to know of so many incidents where out of anger and greed people kill to their own relatives and due to the vice of lust, many have lost the discretion or common sense and commit the crime of sexual abuses. Hence God beware us all, "this desire, this anger, born of the quality of *rajas*, is a great devourer, a great sinner. Know this to be the enemy here.[2] It is also said further that, "knowledge is covered by this constant enemy of the vice, in the form of desire which is an insatiable fire".[3]

S. Radhakrishnan described it, he says, "desire is never satisfied by the enjoyment of the object of desire; it grows and more as does the fire to which fuel is added.[4] Therefore these vices are the enemies which have given rise to problems, pain and grief in human life. Hence it can be said that the root cause of the society downfall is vices which are residing in the consciousness of the human beings.

Body-consciousness is the root cause of all ignorance - Some thinkers have recognized all the forms of ignorance and attributed them to man's identification of the self with his body or what is called the body-consciousness. But God has taught that this body-consciousness is the root cause of all the passions which deflect man from the true path and lead him to anger, lust, greed, attachment and ego. When a person is body-conscious, the feeling of attachment towards those related to him on the basis of caste, color or country of his body influences his mind. This attachment with a few and aversion or prejudice towards others, gives rise to anger, greed, etc. which harm him and others also. Hence the very first lesson taught by Brahmākumārī is that, man must renounce body-consciousness and establish himself in the consciousness of the soul instead, for thereby all the restlessness and peace-lessness of the human mind gets automatically curbed and controlled.[5]

***Daivi sampat* for the development of the society -** The society is formed for all living beings to live in harmony. This harmony is possible with value-based behaviour with each other. The *Bh.Gītā* gives a list of such values which are being called *Daivi-Sampat*. The classification of the divine and non-divine attributes are given in the sixteenth chapter of the *Bh.Gītā* which gives a better understanding of good and bad *karma* and its consequences.

---

[1] *Bhagavadgītā, 16.21* - त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः। कामः क्रोधःस्तथा लोभस्तस्मादेवतत्त्रयं त्यजेत्॥

[2] *Bhagavadgītā, 3.37* - काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः। महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम्॥

[3] *Bhagavadgītā, 3.39* - आवृत्तं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा। कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च॥

[4] S.Radhakrishnan, (1956). *The Bhagavadgītā*. George Allen and Unwin Ltd., London. 148.

[5] (*The way and the goal of Rajayoga,* 1975). Prajapita Brahmakumaris Ishvariya Vishwa Vidyalay, Mt. Abu. 7

The Lord says that, fearlessness, purity of mind, persistence in knowledge and *Yoga*, charity, control of the external organs, sacrifices, (scriptural) study, austerity and rectitude;[1] non-injury, truthfulness, absence of anger, renunciation, control of the internal organ, absence of anger, renunciation, control of the internal organ, absence of vilification, kindness to creatures, non-covetousness, gentleness, modesty, freedom from restlessness;[2] vigour, forgiveness, fortitude, purity, freedom from malice, absence of haughtiness, - these are the qualities of one, who is destined to have a divine nature.[3]

The *Ṛg.Veda* shows the struggle between the gods and the dark opponents. The *Rāmāyana* also represents a similar conflict between the representatives of high culture and those of unbridled egoism. Similarly, the *M.B.* tells us of the struggle between the *Pāṇḍava*s, who are devotees of *Dharma*, of law and justice, and the *Kaurava*s who are lovers of power. S. Radhakrishnan says, historically, mankind remains remarkably true to type and we have today as in the period of the *M.B.* some men who are divinely good, some who are diabolically fallen and who are damnably indifferent.[4]

In the present scenario, the ratio of negativity will keep on increasing. There is a fearful environment everywhere, no security, everywhere there is untruth and seduction. People are binding themselves with various bondages. The bondages are one's own negative thoughts and habits (*Saṃskara*s), due to which he has lost control on his own senses. There are also people who have their bondages in relationships. There has to be love and faith in relations but many people are losing their faith and love in their relatives, hence they are not able to stay together. Consequently, it has led to increasing number of nuclear families and divorces. In such a worst scenario how far can the society be a place to live happily? The *Bh.Gītā* gives very wonderful teachings of *Karmayoga* that creates a positive attitude in human being which helps create a harmony in social relationships and interactions.

Life without morals - According to the teachings given by the Brahmākumārīs, it says that a life without values and morals will create an imbalanced personality. BK Jagadish says, "Life will not be qualitative and emotionally worth living, if we load people's mind with facts and if the society does not have any cherished values, noble traditions and worthy customs. Would we be happy with politics without principles, business without honesty, science without scruples, money without morals and families without love and cooperation?"[5] So this is the crucial time in the entire history of mankind where everyone in the society needs to be taught of moral and values combined with spiritual knowledge.

To live a value based life one has to start the process of transformation. For this a person has first to have the realisation that there are certain negative tendencies within him, which needs to be eliminated and positive values have to be built up in their place. This realisation, coupled with firm determination alone can start this process. The first transformation has to be at the belief-level. One has to know that his real identity is as of a soul, a point of light and that in his original nature, he is pure and peaceful and is an

---

[1] *Bhagavadgītā, 16.1* - अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः। दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम्॥

[2] *Bhagavadgītā, 16.2* - अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम्। दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम्॥

[3] *Bhagavadgītā, 16.3* - तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता। भवन्ति संपदं दैवीमभिजातस्य भारत॥

[4] S.Radhakrishnan. *op.cit.* 334

[5] BK jagdishchander (2000). *Building a value based, peaceful and prosperous society*. Literature Department – BrahmakumarisIshwariya Vishwavidyalaya, Delhi. 295.

immortal child of God, who also is a point of light and is perfectly pure, peaceful, loving and blissful. Based on this consciousness and having faith in the law of *karma* and reincarnation, one has to make efforts, with resoluteness of mind, for inner transformation. This self-transformation leads to a better society.

Teachings of *Karmayoga* - Literally *Karma* means '<u>action</u>' or 'deed', in fact anything that you do. If *Ṛta* is "Truth in action", *Karma* is the "Law of action". In the traditional texts *karma* is often written as a compound word- *karma-vipāka*. *Karma-vipāka* means "action and result" similar to "cause and effect". Everything you do is caused (at least in part) by what you have done in the past and in turn will cause your <u>future</u> actions.[1] Thus every act, moral and otherwise, is the result of some previous act which caused it. In the *Upanishads*, *karma* thus operates as a causal explanation for everything that happens, particularly to <u>human</u> beings. "As one does, so one becomes; by virtuous acts one becomes virtuous, by errant acts one becomes errant".[2] In other words, all actions you take are the results of actions you have taken in the past; all actions you take are also the causes of future actions. *Karma* is descriptively described by all the *Āstika Darśana*. Six types of *Karmas* are elaborated in *Vedāntasāra*, they are – *Nitya*, *Naimittika, Niṣiddha, Prāyaścitta and upāsanāṇi*.[3] M. Hiriyanna described these concepts extensively, he mentioned, *Nitya karma* generally obligatory while the *Naimittika karma* is performed only conditionally. The latter depends upon some specific occasion. *Prāyaścitta Karma* also depends upon specific circumstances but it differs from the *Naimittika karma* which is occasioned by sinful acts. *Niṣiddha karmas* are completely prohibited. *Upāsanā* is meditation, a mental operation involving an explicit use of the will. It is different from *jñāna* which does not depend upon will, but arises whenever the conditions for it such as contact of sense with object are fulfilled.[4]

The *Bh.Gītā* advises human beings to perform such *karmas,* which will not create bondage. The *Karma* which is associated with *jñāna* that *karma* becomes *yoga*, and then one comes out of the bondage of *karma*. It is said "being steadfast in *yoga* and perform actions, abandoning, attachment, remaining unconcerned regardless of success and failure. This evenness of mind is known as *Yoga*".[5] While performing any action to be steadfast in *yoga* means to concentrate fully on action not on the other things. Many times it happens when we are performing a particular task our mind is not concentrating on it but is wandering somewhere else. Hence the quality of that work decreases. But when we work or act with a focused mind then such work is definitely qualitative. If we have worked with focused a mind and yet we are not successful or we do not get a satisfactory result, then too we will be happy because we will have the satisfaction that at least that we've done the work with complete concentration. Our actions are the reflection of our character. If will act with the values (*Daivi Sampat)*, which are mentioned in the *Bh.Gītā* then our every act will create positive attitude which will be beneficial for ourselves as well as for others.

---

[1] *Karmavipāka Saṃhitā* 1.33 मर्त्याः सर्वे जगज्जाताः कर्म कुर्वन्ति सर्वदा। स्वकर्माणि ततो देवि भुज्यन्ते देवमानुषैः॥

[2] *Brihadaranyaka <u>Upanishad</u>* 4.4.5

[3] Sadanandayogi, *Vedāntasāraḥ* 3, तानि कर्माणि षड्विधानि नित्य-नैमित्तिक-काम्य-निषिद्ध-प्रायश्चित्त-उपासनानि।

[4] Sadananda, (1962). *Vedāndta-sāra – A work on Vedanta Philosophy*. Ed. And Tr. M. Hiriyanna. oriental Book Agency, Poona. 21.

[5] *Bhagavadgītā 2.48* योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनञ्जय। सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते॥

Knowledge of Good action, Bad action and Neutral action - Brahmākumārīs give the knowledge regarding the nature of actions in this physical world of duality, where to every action there is an equal and opposite reaction. They explain in their basic course the true meaning of *Sukarma* (Good action), *Vikarma* (Bad action) and *Akarma* (Neutral action). The genesis of action is that thoughts emerge in the mind first on the basis of *Saṃskāras*, which when transformed into action, produce their own reactions thereby resulting in linkages with other souls. Good action is one which is viceless, that is, it is performed without the influence of any vices as a bad action is influenced by a vice or vices. A good action performed while in the remembrance of the Almighty Godfather leaves no reaction on the mind and generates no new linkages and therefore, comes under the category of *Akarma* or Reactionless Action and is also commonly called non-attached action.[1]

Teachings of *Rājayoga* Followed by Brahmākumārīs - *Rājayoga* which practised by Brahmākumārīs not just a meditation but it is the way of life. Brahmākumārīs define *Yoga* as 'lovable and purposeful link of soul with Incorporeal God by stabilizing in soul-consciousness and God-consciousness.' "*Rājayoga* is the art of living in balance of being happy and peaceful, of knowing and loving the self and others on a deeper, more spiritual level. It's an essentially spiritual practice that has its roots in antiquity and yet its validity is confirmed in the present day-to-day personal whirlwinds of many."[2] Practice of *Rājayoga* gives man inner tranquillity. It gives him mental relaxation and thus enhances his capacity to judge things calmly and dispassionately. It enables man to live in peace and to let others to live in peace. This state of mind contributes greatly towards the betterment of the society.[3]

The four pillars of the spiritual teachings should be very strong for *a Rājayogī*. They are - celibacy (*Bahmacarya*), good company (*Satasaṅga*), pure conduct (*Dhārṇā*), Pure or *Sāttvika* food and *Sevā* (Godly service). Celibacy, good company, pure conduct and pure food are necessary to be observed for the self-improvement and the Godly service helps one to serve others with divinity which is imbibed by *Rājayogī*. The good wishes a *Rājayogī* has in his heart for others or in a broader sense for the entire creation helps in creating a positive energy field which emerges in the form of good vibrations called *Manasā sevā.* When The Godly knowledge received by us is given to others verbally it is known as *Vācā sevā*. The act which is performed for the welfare of others, such every act is called *Karmaṇā seva*.[4] Hence these services help the *Rājayogī* as well as others to be psychologically, physically and emotionally healthy and strong. Thus *Rājayoga* helps one to increase his emotional stamina, improves human relations, frees one from worries, saves wastage of thought power and brings about an atmosphere of good will. In other words, it brings about the society of divine sovereignty.

Conclusion - This world is in the cyclic form. As the cycle moves cyclically i.e., the part of the cycle which goes up that comes down and the part which is at down that takes again upper state. Similarly, the state of this world is also cyclic, which keeps on changing, which means change is the only thing that is constant. Hence it is said nothing is certain but

---

[1] Hassija Jagdishchander. *Rajyoga: as experienced by a scientist*. Brahmakumaris Literature department, Delhi. 26.

[2] Ó Donnell, Ken, (1996). *Pathways to higher consciousness*. Eternity Ink, Australia. 10.

[3] Hassija Jagdish chander, (2000). *Spiritual Miscellany.* om Shanti Press, Abu road. 481.

[4] Jagdishchander, (2008). *Gyansudha, Vol. 4*. Literature Department, Abu (Raj.). 43.

change is certain in this world. Change is the law of this world. This makes us realise that this world is in a state of downfall. The material world outside has reached its highest stage, but at the same time we are seeing a degeneration in morality and spirituality. God has said in the *Bh.Gītā* that whenever there is a decline of *Dharma* and rise of *Adharma*, then He comes for the protection of the good, for the destruction of the wicked and for the establishment of *Dharma.*[1] The same is advocated by the Brahmākumārīs also, who say that now its high time that there is a transformation of this world. This world cycle will change from *Kaliyuga* i.e. the Iron Age to *Satyayuga* i.e., the Golden Age. This age is called as the confluence age.

We have the knowledge from scriptures since centuries but the situation of the world is falling down continuously, the reason being the knowledge of the scriptures learnt by people is theoretical in nature and hence doesn't come into practice. If human beings practically apply the teachings of scriptures in their life, they will find positive change in their own personality. Brahmākumārīs help all to use knowledge in a practical way. Their teachings give special focus on the practical application of knowledge. Creating a good society is the responsibility of each and every citizen. When an individual is wise, his good lifestyle is an example that is followed by his family and it will impact the entire society thus helping in developing harmony. When every person turns to be wise then there will be unity in the society because goodness will be reflected collectively and where there is unity there will be peace and happiness. So let us contribute in this process of transformation with the practical use of the divine knowledge taught by God himself.

Bibliography

- **Primary Sources:**
  1. Prabhupad Swami, (1990). *Śrimadbhagavadgītā As it is*. Bhaktivedant Book Trust, Mumbai.
  2. S. Sitaram Sastri (Tr.), (1928). *The Katha and Prasna Upanisad, Sri Sankara's Commentary.* The India Printing works.
  3. Sadanandayogi (1962). *Vedāntasāraḥ*. M. Hiriyanna ((Ed.&Tr.). Oriental Book Agency, Poona.
  4. Sharma Shriram and Sharma Bhagavatidevi (1995). *Ṛigveda Saṃhita – Saral Hindi Bhavarth Sahit, Vol. 1*. Brahmavarchas Shantikunja, Haridwar.
  5. Shivagovind Dikshit (Tr)., (1983). *Karmavipāka Saṃhita*. Tejkumar Book Depot, Lucknow.
  6. Siddheshwar (1928) *Rigvedache Marathi Bhashantara*, Chitrav Vinayak (Ed.), Bhartiya Charitra Kosha Mandala, Pune.
  7. Sinha Amar (2002), *Amarkoṣaḥ*. Eastern Book Linkers, Delhi.
  8. Swami Adidevananda (Tr.), (2005). *Śri Rāmānuja Gītā Bhāṣya.* by Sri Ramakrishna Math, Madras.
  9. Swami Gambirananda (Tr.), (1984). *Bhagavadgītā with the commentary of Śaṅkarācārya*. Advaita Ashrama, Calcutta.
  10. Swami Gambirananda (Tr.), (1989). *Eigth Upanisadas Vol. 1, with the commentary of sankaracharya.* Advaita Ashram, Calcutta.
  11. Swami Ramsukhdas (2017), *SrimadBhgavadgītā, Sadhakasanjivani,* vol.1. Geeta press Gorakhpur.
  12. Swami Swarupananda, (2016). *Śrimadbhagavadgīt.* Advaita Ashram, Kolkata.
  13. Vasudeo Laxman Shastri Pansikar, (1915). *Brahmasūtra Śāṅkarabhāśy.* Nirnaya sagar Press, Bombay.
- **Secondary Sources:**
  1. *Avyaktvani,* Prajapita Brahmakumari Ishwariya Vishva Vidyala*,* Abu (Raj.).
  2. Sinha, J. N. (1985). *Introduction to Philosophy.* New Central Book Agency, Calcutta.
  3. Radhakrishnan, S. (1956). *The Bhagavadgītā*, George Allen and Unwin Ltd., London.
  4. Chander, BK J. (1975). *The way and the goal of Rajayoga*. Prajapita Brahma Kumaris Ishwariya Vishwa-Vidyalaya, Mt. Abu.

---

[1] *Bhagavadgītā 4.7-8* यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत। अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्। धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे॥

5. Chander, BK J. (2000). *Building a value based, peaceful and prosperous society*, Literature Department – BrahmakumarisIshwariya Vishwavidyalaya, Delhi.
6. Hassija, J. *Rajyoga : as experienced by a scientist*, Brahmakumaris Literature department, Delhi.
7. Ó Donnell, Ken, (1996). *Pathways to higher consciousness*. Eternity Ink, Australia.
8. Hassija J., (2000). *Spiritual Miscellany.* Om Shanti Press, Abu road.
9. Hassija J., (2008). *Gyansudha, Vol. 4*. Literature Department, Abu (Raj.).
10. Ranade, R. D. (1959). *The Bhagavadgītā As a philosophy of God-realisation.* Nagpur University, Nagpur.

Author's Detail

Address: State Aided College Teacher, Gurudas College, Kolkata
Room No. 14, Chawl 1/ Doshi, Chawl, Sunderbaug,
Kamani, Kurla (W), Mumbai 400070

Email: bkreshma.k@gmail.com

****

अष्टाध्याय्यां लट्लकारः – एकमध्ययनम्

(Laṭlakāra in the Aṣṭādhyāyī - A Study)

Vivekananda Sethi

Abstract

The Aṣṭādhyāyī, composed by Maharshi Panini in the fifth century BC, is the best in teaching Sanskrit. This text demonstrates the validity of both Vedic and secular Sanskrit words. Aṣṭādhyāyī is formulaic and nature-convincing. The pronoun (word) and the noun (verb) are in nature. The suffixes are sup, tiṅ, verbs, feminine suffixes, adverbial suffixes, and verb suffixes. In the case of tense and special meaning, the ten syllables of the verb are used as contract-specific, six ṭitaḥ and four ṅitaḥ. And hi- laṭ, liṭ, luṭ, lṛṭ, loṭ, leṭ, laṅ, liṅ, luṅ, and lṛṅ. In the deletion of these conjunctions, only l remains. Therefore, in general, these ten are treated as verbs.

In general, we know that laṭlakāra in the present, liṭlakāra in the present-past tense, luṭlakāra in the present-past tense, lṛt in the general future, leṭ in the linguistic sense, loṭ in the sense of questions and prayers in the sense of invitation are the āśīliṅlakāra, the luṅlakāra in the common past tense, and the lṛṅlakāra in the future tense in the infinitive of the verb. The Vedas use the leṭlakāra. There is no use of the leṭ verb in the world. However, the special use of these verbs is also mentioned in theAṣṭādhyāyī. For fear of expansion, this paper only presents the experimental method on laṭlakāra.

कुञ्चीशब्दाः - वर्त्तमाने लट्, लट् स्मे, अपरोक्षे च, ननौ पृष्टप्रतिवचने, नन्वोर्विभाषा, पुरि लुङ् चास्मे, गर्ह्यायां लडपिजात्वोः, विभाषा कथमि लिङ् च।

****

१.० उपक्रमः - लघुनोपायेन संस्कृतभाषाज्ञानप्रदानात् महर्षेः पाणिनेः अष्टाध्यायी भवति सर्वोत्कृष्टा। प्रकृतिप्रत्ययमाध्यमेन महर्षिपाणिनिना अष्टाध्याय्यां संस्कृतपदानां व्युत्पत्तिः प्रदर्शिता। महर्षिपाणिनिमतेन पदं द्विविधं भवति- सुबन्तं तिङन्तञ्च। सुप् अन्ते यस्य तत् सुबन्तम्। तिङन्तपदं क्रियापदं भवति। तिङ् अन्ते यस्य तत् तिङन्तम्। प्रकृतिः भवति प्रातिपदिकम्[1] (शब्दः),धातुश्च[2] (क्रिया)। प्रत्ययाः बहवः सन्ति यथा- सुप् प्रत्ययाः, तिङ् प्रत्ययाः, लकाराः, स्त्रीप्रत्ययाः, तद्धितप्रत्ययाः, कृत्यप्रत्ययाः चेत्यादयः। प्रत्ययस्य प्रयोगः सर्वदा प्रकृतेः (प्रातिपदिकात् धातोश्च) परं भवति। दशलकाराः कालविशेषे अर्थविशेषे च धातोः परं प्रयुज्यन्ते। ते दशलकाराः भवन्ति यथा- लट्लकारः, लिट्लकारः, लुट्लकारः, लृट्लकारः, लेट्लकारः, लोट्लकारः, लङ्लकारः, लिङ्लकारः, लुङ्लकारः, लृङ्लकारः चेति। वेदे लेट् लकारस्य प्रयोगः भवति। लोके लेट् लकारस्य प्रयोगः नास्ति।[3]

१.१ लट् लकारः - महर्षिपाणिनिना अष्टाध्याय्याम् अष्टसूत्रैः लट्लकारस्य प्रयोगः प्रदर्शितः। प्रत्येकस्य लकारस्य स्थाने तिबादयः अष्टादश प्रत्ययाः प्रयुक्ताः भवन्ति। तिङ्-प्रत्ययाः अष्टादशसंख्याकाः सन्ति। नव परस्मैपदसंज्ञकाः नव आत्मनेपदसंज्ञकाश्च। एते प्रत्ययाः क्रमेण प्रथमपुरुष-मध्यमपुरुष-उत्तमपुरुषभेदेन त्रयः त्रयः सन्तः त्रिधा विभज्यन्ते। पुनश्च प्रत्येकपुरुषे स्थिताः त्रयः प्रत्ययाः क्रमेण एकवचन-द्विवचन-बहुवचनसंज्ञकाः भवन्ति।

---

[1] अर्थवदधातुरप्रत्ययः प्रातिपदिकम्(पा.१.२.४५)

[2] भूवादयोधातवः(पा.१.३.१)

३. लिङ्गर्थे लेट् (अ.३.४.७)

साधारणतः लट् लकारः वर्त्तमानकाले प्रयुक्ताः दृश्यन्ते। परन्तु विशेषस्थलेषु लट् लकारस्य प्रयोगः क्रियते इति विषयं पाणिनिसूत्राणि प्रमाणीकुर्वन्ति। क्रमेण पाणिनिसूत्रनिर्द्देशपूर्वकं लट्लकारस्य प्रयोगः प्रदर्श्यते --

१.१.१ वर्त्तमाने लट् (अ.३.२.१२३) - आरब्धोऽपरिसमाप्तश्च वर्त्तमानः। तस्मिन् वर्त्तमानार्थे विद्यमानाद् धातो लट् प्रत्ययो भवति।[1] भूतभविष्यतोरन्तराले यः कालः वर्त्तते स वर्त्तमानः। वर्त्तमानकाले लट् प्रत्ययः स्यात्। लट् इति प्रत्यये स्थितयोः अकार-टकारयोः इतौ स्याताम्।अकारः उच्चारणार्थं ट्-कारश्च टित्करणार्थम्। यथा-देवदत्तः पचति।

१.१.२ लट् स्मे (अ.३.२.११८) - स्मशब्द उपपदे भूतानद्यतनपरोक्षे लट् प्रत्ययो भवति। [2] अर्थात्, यदि स्मशब्दः उपपदे स्यात्, तर्हि धातोः परोक्ष-अनद्यतन-अतीतकाले लट् लकारः भवेत्। वस्तुतः धातोः परोक्ष-अनद्यतन-अतीतकाले लिट् लकारः भवति। परन्तु उपपदे स्मशब्दस्य अवस्थानात् लट् लकारः भवति। यथा- यजति स्म युधिष्ठिरः। पूर्वं युधिष्ठिरः यज्ञानुष्ठानं कृतवान् इत्यर्थः।

१.१.३ अपरोक्षे च (अ.३.२.११९) - अपरोक्षे च भूतानद्यतनेऽर्थे वर्त्तमानाद्धातोः स्म उपपदे लट् प्रत्ययो भवति।[3] अर्थात्, यदि स्मशब्दः उपपदे स्यात्, तर्हि धातोः अपरोक्ष-अनद्यतन-अतीतकाले लट् लकारः भवेत्। वस्तुतः धातोः अपरोक्ष-अनद्यतन-अतीतकाले लङ् लकारः भवति। परन्तु उपपदे स्मशब्दस्य अवस्थानात् लट् लकारः भवति। यथा- एवं स्म पिता ब्रवीति। पिता इत्थम् अब्रवीत् इत्यर्थः।

१.१.४ ननौ पृष्टप्रतिवचने (अ.३.२.१२०) - ननुशब्द उपपदे प्रश्नपूर्वके प्रतिवचने भूतेऽर्थे लट् प्रत्ययो भवति।[4] अर्थात्, यदि ननुशब्दः उपपदे स्यात्, तर्हि धातोः अतीतकाले प्रश्नपूर्वके प्रतिवचनप्रदानेन लट् लकारः भवेत्। यथा- अकार्षीः कटं देवदत्त? ननु करोमि भोः। अस्य वाक्यस्य अर्थः भवति- देवदत्त! त्वम् कटं कृतवान् किम्? प्रश्नस्य उत्तरे देवदत्तः कथयति- आम्। अहम् एतत् कटं कृतवान्।

१.१.५ नन्वोर्विभाषा (अ.३.२.१२१) - नशब्दे नुशब्दे चोपपदे पृष्टप्रतिवचने भूतेऽर्थे विभाषा लट् प्रत्ययो भवति।[5] अर्थात्, यदि नशब्दः अथवा नुशब्दः उपपदे स्यात्, तर्हि धातोः अतीतकाले पृष्टप्रतिवचनार्थे विकल्पेन लट् लकारः भवेत्। यथा- अकार्षीः कटं देवदत्त? न करोमि भोः। नाकार्षम्। अस्य वाक्यस्य अर्थः भवति- देवदत्त! त्वम् कटं कृतवान् किम्? प्रश्नस्य उत्तरे देवदत्तः कथयति- नहि। अहम् एतत् कटं न कृतवान्।

---

[1] काशिका.-अ.३.२.१२३

[2] काशिका.- अ.३.२.११८

[3] काशिका.- अ.३.२.११९

[4] काशिका.- अ.३.२.१२०

[5] काशिका.- अ.३.२.१२१

अकार्षीः कटं देवदत्त! अहं नु करोमि। अहं नु अकार्षम्। अस्य वाक्यस्य अर्थः भवति- देवदत्त ! त्वम् कटं कृतवान् किम्? प्रश्नस्य उत्तरे देवदत्तः कथयति- नहि। अहं तु कटं न कृतवान्। कटस्य करणे को लाभः भवेत् ? नु अव्ययपदं तर्कार्थे अपि प्रयुज्यते।[1]

१.१.६ पुरि लुङ् चास्मे (अ.३.२.१२२) - पुराशब्द उपपदे स्मशब्दवर्जिते भूतानद्यतनेऽर्थे विभाषा लुङ् प्रत्ययो भवति लट् च।[2] अर्थात्, यदि पुराशब्द उपपदे स्यात् स्मशब्दश्च उपपदे न स्यात्, तर्हि धातोः अतीतकाले विकल्पेन लुङ् लकारः भवति लट् लकारश्च भवति। यथा- वसन्तीह पुरा छात्राः। अवात्सुः इह पुरा छात्राः। अवसन्निह पुरा छात्राः। ऊषुरिह पुरा छात्राः। अस्य वाक्यस्य अर्थः भवति- पूर्वे छात्राः अत्र वासं कृतवन्तः। उपर्युक्तैः काशिकाप्रदत्तैः चतुर्भिः उदाहरणैः ज्ञायते यत् पुराशब्दयोगेन धातोः लट् लकारः लङ्लकारः लुङ्लकारः लिट्लकारश्च स्युः।

१.१.७ गर्हायां लडपिजात्वोः (अ.३.३.१४२) - गर्हायां गम्यमानायाम् अपिजात्वोरुपपदयोर्धातोर्लट् प्रत्ययो भवति।[3] अर्थात्, निन्दार्थगम्ये अपिजात्वोरुपपदयोर्धातोर्लट् प्रत्ययो भवति। यथा- अपि जायां त्यजसि। जातु जायां त्यजसि। अत्र जायायाः परित्यागः निन्दाद्योतकत्वात् अपिजात्वोरुपपदयोः त्यज् -धातोर्लट् प्रत्ययो भवति।

१.१.८ विभाषा कथमि लिङ् च (अ.३.३.१४३) - कथंशब्द उपपदे गर्हायां गम्यमानायां धातोर्लिङ् प्रत्ययो भवति चकाराल्लट् च। अर्थात्, निन्दार्थगम्ये कथंशब्द उपपदे धातोर्लिङ् प्रत्ययः लट् प्रत्ययश्च भवतः। यथा- कथं त्वं धर्मं त्यजेः त्यजसि वा। अत्र धर्मस्य परित्यागः निन्दाद्योतकत्वात् कथंशब्द उपपदे त्यज्-धातोर्लिङ् प्रत्ययो भवति लट् प्रत्ययोऽपि भवति।

१.२ उपसंहारः - पाणिनेः अष्टाध्याय्याः अनुसारं लट् लकारस्य प्रयोगः निम्नोक्तस्थलेषु भवति—

१. लट् लकारस्य प्रयोगः सदैव वर्त्तमानकाले भवति।
२. स्मशब्द उपपदे भूतानद्यतनपरोक्षे अर्थे लट् लकारः भवति।
३. अपरोक्षे भूतानद्यतनेऽर्थे च वर्त्तमानाद्धातोः स्म उपपदे लट् लकारः भवति।
४. ननुशब्द उपपदे प्रश्नपूर्वके प्रतिवचने भूतेऽर्थे लट् लकारः भवति।
५. नशब्दे नुशब्दे चोपपदे पृष्टप्रतिवचने भूतेऽर्थे विकल्पेन लट् लकारः भवति।
६. पुराशब्द उपपदे स्मशब्दवर्जिते भूतानद्यतनेऽर्थे विकल्पेन लट् लकारः भवति।
७. गर्हायां गम्यमानायाम् अपिजात्वोरुपपदयोर्धातोर्लट् लकारः भवति।
८. निन्दार्थगम्ये कथंशब्द उपपदे धातोः लट् लकारः विकल्पेन भवति।

---

[1] तर्के नु स्यादित्यमरः—बालमनोरमा- सि.कौ.-२७८१

[2] काशिका.- अ.३.२.१२२

[3] काशिका.- अ.३.३.१४२

सहायकग्रन्थसूची

1. आचार्यः गोविन्दः. (Ed.). (2020). वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (कृदन्तप्रकरणम्). चौखम्बा –सुरभारती-प्रकाशनम्, वाराणसी.
2. कील्हार्न (Ed.). (1972). पतञ्जलिप्रणीतं महाभाष्यम् (भागत्रयात्मकम्). भण्डारकर ओरियेण्टाल रिसर्च इन्ष्टिच्युट्, पूना.
3. झा नरेशः. (Trans.). (2019). अष्टाध्यायीसूत्रपाठः (हिन्दी-संस्कृतभाषाभ्याम् अनूदितः). चौखम्बा-सुरभारती-प्रकाशनम्, वाराणसी.
4. मिश्रः गोपबन्धुः. (Ed.). (1994). वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (कृत्यप्रकरणम्). चौखम्बा-ओरिएण्टालिआ, वाराणसी.
5. मिश्रः नारायणः. (Trans.). (1977). अष्टाध्यायीसूत्रपाठः (हिन्दीभाषया अनूदितः). चौखम्बा-ओरिएण्टालिआ, वाराणसी.
6. शर्मा आर्येन्द्रः. (Ed.). (1970). काशिका (भागद्वयात्मिका) ओसमानिआ यूनिभरसिटि (संस्कृत-अकादमी), हाइदरावाद्.
7. शर्मा श्रीगिरिधरः शर्मा श्रीपरमेश्वरानन्दः च. (Ed.). (1997). वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (चतुर्भागात्मिका,बालमनोरमया तत्त्वबोधिन्या च समलङ्कृता). मोतिलालबनारसीदासः, दिल्ली.
8. शास्त्री जे.एल्. धातुपाठः. (Ed.). (1996). मोतिलाल् वनारसीदासः, वाराणसी.

Author's Detail

Address : Ph.D Scholar, School of Sanskrit
Gangadhar Meher University
Sambalpur-768004

Email: sethibibeka2011@gmail.com

****

आधुनिक समाज एवं राजनीति में याज्ञवल्क्यीय स्मृतितत्त्व और उनकी अपरिहार्यता

(Importance of Yājñavalkyasmṛti in the Modern Society and Politics)

Lakshmana Majhi

Abstract

The Yajñavalkyasmṛti is a text (Smṛti) of the Hindu Dharmaśāstra tradition. Its method of description of the subject is very well-established. The Mitākṣara commentary on it has been considered as evidence in Indian courts on Hindu theology. It was in the Yajñavalkyasmṛti that women's right to property was first exercised. The internal evidence of memory is the proof in this. This Smṛti was related to the tradition of the Śukla Yajurveda. Just as the Manava Dharmaśāstra was composed from the materials of the ancient Dharma Sūtra era, so the Yajñavalkyasmṛti also used the ancient materials and gave place to new materials. There are some memory elements in the Yajñavalkyasmṛti which are untouched and unused in modern society and politics but their indispensability is certainly there today.

कुञ्चीशब्दाः - स्नातकधर्म, प्रदूषित, संरक्षण, अभियान, राजधर्म, वंशपरम्परा, रासायनिक तत्त्व, राजनीति।

****

याज्ञवल्क्य ने आचाराध्याय के स्नातकधर्म प्रकरण में उल्लेख किया है कि नदी, मार्ग, जल, भस्म आदि मे मूत्र एवं मल का त्याग न करें तथा जल की ओर मुँह कर भी मूत्र एवं पुरीष न करें।[1] इसके अलावा यह भी विधान है कि थूक, रक्त, पुरीष, मूत्र एवं वीर्य जल में न फेंकें।[2] जल प्रदूषण से बचने के लिये तथा जल संरक्षण के उपाय करने में यही विधान याज्ञवल्क्यीय समाज में महत्त्वपूर्ण भूमिका अदा करता था। आज हमारा समाज पूरे देश में जल प्रदूषण की समस्या से ग्रस्त है इसका मुख्य कारण है कि हम याज्ञवल्क्य द्वारा प्रतिपादित उपर्युक्त विधान का पालन करने में असमर्थ हैं परिणाम सबके सामने है। याज्ञवल्क्य ने तो केवल इतना ही विधान बनाया कि नदी और जल में मूत्र और पुरीष न करें, संभवत: उन्होंने यह कल्पना ही नहीं की थी कि आगे आने वाले युगों में मानव जल में न केवल मल मूत्र का परित्याग करेगा अपि तु वह कारखानों से निकलने वाले विषैले रासायनिक तत्त्व तथा गंदी नालियों का भी कचरा जल और नदी में ही प्रवाहित करेगा। आज के वैज्ञानिक युग का मानव याज्ञवल्क्य के इस विधान का महत्त्व भूल चुका है। देश के प्रत्येक राज्य सरकारों ने नदियों एवं जल के संरक्षण के लिये लाखों करोड़ों रूपये की लागत से सफाई अभियान चला रखा है। इसके बावजूद जनता का सहयोग अपेक्षित है। जिस राज्य या स्थानों की जनता उपर्युक्त विधान का परिपालन करने में असमर्थ है वहाँ के तालाबों, कुआँ आदि का जल इस समस्या से ग्रस्त होकर प्रदूषित है। आज इस बात की महती आवश्यकता है कि देश की सामान्य जनता यदि नदियों तालाबों आदि जल के संरक्षण को चाहती हैं, जल प्रदूषण से बचाव चाहती है तो याज्ञवल्क्यस्मृति का व्यावहारिक एवं सैद्धान्तिक पक्ष याज्ञवल्क्य द्वारा प्रतिपादित उपर्युक्त विधान को अपने दैनिक एवं व्यावहारिक जीवन में आत्मसात् कर ले, इस विधान के निर्वहन में अपेक्षित सहयोग दे।

---

[1] याज्ञवल्क्यस्मृति, आ., श्लोक - 134

[2] वहीं, आ., श्लोक - 137

याज्ञवल्क्य के इस विधान का तात्पर्य यही है कि प्राकृतिक जल गन्दा न हो, स्वच्छ रहे। गन्दे जलों की वजह से देश के अनेक भागों में मलेरिया जैसी भयानक बीमारी गाँव के गाँव फैल जाती है, कुछ लोगों की मृत्यु तक हो जाती है। स्वच्छ जल के महत्त्व को समझने में देश की सामान्य जनता भी सक्षम है। अत: आवश्यकता इस बात की है कि देश की सामान्य जनता स्वेच्छा से जल संरक्षण के हितार्थ याज्ञवल्क्य द्वारा प्रतिपादित उपयुक्त विधान का अक्षरशः पालन करे। अनेक गाँवों में शौच के लिये नदी, तालाब, ढारी चुंआ आदि का प्रयोग धड़ल्ले से प्रतिदिन शिक्षित जनता भी कर रही है जो उपर्युक्त विधान के बिल्कुल विपरीत है, वह जनता मलेरिया के प्रकोप के रूप में भी स्वयं ही परिणाम भुगत रही है। अत: भारत सरकार राज्य के ग्रामीण जनता को जल संरक्षण में मामले में शिक्षित करने के लिये किसी परियोजना का संचालन करे। याज्ञवल्क्य ने आचाराध्याय के स्नातकधर्म प्रकरण में इस विधान का भी उल्लेख किया है कि दूसरे के पोखरे में पाँच मुट्ठी मिट्टी निकाले बिना स्नान न करे।

पञ्च पिण्डाननुद्धृत्य न स्नायात्परवारिषु।[1]

आज का समाज इस विधान से अस्पृष्ट है तथा समाज इसका प्रयोग नहीं कर रहा है। वस्तुतः इस विधान के पीछे दूसरे का पोखर या तालाब के स्वच्छ रखने की अवधारणा काम कर रही है। याज्ञवल्क्य ने लिखा है दूसरे का पोखर कहने का आशय यह है कि अपना तालाब तो सभी साफ रखते है यहाँ निजी और परत्व की भावना काम कर रही है। आज के परिप्रेक्ष्य में इस विधान को देखा जाय तो यहाँ परत्व से अर्थ व्यक्तिगत तालाब को छोड़कर प्राकृतिक या सरकारों द्वारा निर्मित या सामूहिक भागीदारी से निर्मित तालाब या पोखर आएगा। पूरे भारतवर्ष में लगभग ६ लाख गाँव तथा ८०० शहर हैं। औसतन २ पोखर या तालाब प्रत्येक गाँव या शहर में माना जाए तो पूरे भारतवर्ष में १२ लाख १हजार ६००तालाबों की कुल संख्या होगी। तब इस स्थिति में यदि यह माना जाय कि १ तालाब में प्रतिवर्ष १५,०००व्यक्ति (५०व्यक्ति प्रतिदिन ३००दिन वर्ष में अनुमानतः) स्नान कर रहा है और प्रत्येक व्यक्ति प्रतिदिन ५ मुट्ठी मिट्टी निकालेगा तब ७५,०००मुट्ठी अर्थात् १५,०००कि.ग्रा. यानि १५०क्विंटल मिट्टी प्रतिवर्ष 1 तालाब से बाहर निकल जायेगा तब स्थिति यह होगी कि प्रत्येक पोखर या तालाब सालोंभर स्वच्छ रहेंगे। आज देश और राज्य की सरकार लाखों करोड़ों की राशि व्यय कर सफाई अभियान चलवाती है किन्तु ईमानदारी पूर्वक काम न होने के कारण तालाब या पोखर गन्दे ही रह जाते हैं फिर सरकारों के लिए यह भी संभव नहीं है कि वह प्रतिवर्ष तालाब साफ करवाये अतः उपर्युक्त विधान स्वतः ही तालाब सफाई अभियान के लिये जन जागृति पैदा करती है तथा अनवरत रूप से तालाब के स्वच्छ रहने के लिये भी प्रेरणादायक विधान है। याज्ञवल्क्य ने आचाराध्याय के राजधर्म प्रकरण में राजा के गुणा का पण करते हुए उल्लेख किया है कि –

महोत्साहः स्थूललक्षः कृतज्ञो वृद्धसेवकः।
विनीतः सत्वसम्पन्नः कुलीनः सत्यवाक्शुचिः॥
अदीर्घसूत्रः स्मृतिमानक्षुद्रोऽपरुषस्तथा।

[1] वहीं, आ., श्लोक - 159

धार्मिकोऽव्यसनश्चैव प्राज्ञः शूरो रहस्यवित्॥

स्वरन्ध्रगोप्ताऽऽन्वीक्षिक्यां दण्डनीत्यां तथैव च।

विनीतस्त्वथ वार्तायां त्रय्यां चैव नराधिपाः॥[1]

पुनः मन्त्री के गुणों का उल्लेख किया है कि राजा ज्ञानी, वंशपरम्परा से चले आने वाले, धैर्यवान् एवं पवित्र पुरुषों को मन्त्री बनावे –

समन्त्रिणः प्रकुर्वीत प्राज्ञान्मौलान्स्थिराञ्शुची।[2]

याज्ञवल्क्य ने राजा के गुणों का वर्णन किया है, स्पष्टतः याज्ञवल्क्यीय समाज में राजतंत्र था। किन्तु आज प्रजातंत्र है तब के राजा के स्थान पर आज के राष्ट्रपति, प्रधानमंत्री, मुख्यमंत्री तथा अन्य मन्त्रीगण या सांसद या विधायक को लिया जा सकता है। वर्तमान समय में सांसद या विधायक बनने के लिये जो योग्यता निर्धारित की गयी है वह इस प्रकार है। १. वह भारत का नागरिक हो। २. उसकी उम्र ३०वर्ष हो। ३. अदालत द्वारा पागल या दिवालिया घोषित न किया गया हो।

इस परिप्रेक्ष्य में राजा के गुणों का विश्लेषण करने पर हम पाते हैं कि याज्ञवल्क्य ने विनीत, सत्त्व-संपन्न, सत्य वचन बोलने वाला अर्थात् सत्यवाक् तथा शुचि अर्थात् पवित्रता, अक्षुद्रः यानी सदगुणी को भी राजा की योग्यताओं में सम्मिलित किया है। पुनः अदीर्घसूत्रः कहकर राजा की समयबद्ध कार्यबद्धता, कर्मठता आदि गुणों का समावेश होना अपरिहार्य माना है। स्मृतिमान्, प्राज्ञ, तथा आन्वीक्षिकी एवं दण्डनीति, विद्या एवं वार्ता तीनों में प्रवीण होने की बात कहकर उसके शैक्षणिक योग्यता का बोध भी कराया है। याज्ञवल्क्यकालीन समाज में याज्ञवल्क्य ने राजा के लिए जिन योग्यताओं का होना अपरिहार्य माना था उसकी तुलना वर्तमान काल में सांसद या विधायक बनने की योग्यता से की जाए तो तीन मुख्य तथ्य उभरकर आते हैं जो आज के सांसद या विधायक बनने की योग्यता में शामिल नहीं हैं तो उसका अभाव कष्टदायक प्रतीत होता है, वे तीन योग्यताएं निम्न हैं - १. ईमानदारी और पवित्रता, २. समय पर काम होना अर्थात् अदीर्घसूत्री, ३. बुद्धिमान, ज्ञानी।

यहाँ पवित्रता से यह तात्पर्य लिया जा सकता है कि एक सांसद या विधायक बनने से पूर्व उम्मीदवार का नाम थाने में अभियुक्त के रूप में दर्ज नहीं होना चाहिये। समय पर काम करनेवाला हो यानी अदीर्घसूत्री हो अर्थात् चुनाव पूर्व किये गये वादों को समय पर करने वाला होना चाहिये तथा बुद्धिमान यानी ज्ञानी का आशय यह है कि उसे कम से कम स्नातक पास अवश्य होना चाहिये। आज सर्वसाधारण के मुख पर यह तथ्य है तथा सर्वत्र दृष्टिगोचर भी हो रहा है कि राजनीति का अपराधीकरण हो चुका है।

याज्ञवल्क्य ने राजधर्म प्रकरण में राजकर्मचारियों के लिये कठोर दण्ड का प्रावधान करते हुए उल्लेख किया है कि जो राज्यकार्य में अधिकारयुक्त पदों पर नियुक्त हों उनका आचरण भलीभांति गुप्तचरों द्वारा जानकर राजा

---

[1] वहीं, आ., श्लोक - 309 से 311

[2] वहीं, आ., श्लोक - 312

उत्तमचरित्र वालों का सम्मान करे और विपरीत आचरण वालों को दण्ड दे तथा जो घूस लेकर जीविका चलाते हैं उनका धन छीनकर उन्हें देश से निकाल दे –

साधून्संमानयेद्राजा विपरीतांश्च घातयेत्॥
उत्कोचजीविनो द्रव्यहीनान्कृत्वा विवासयेत्॥[1]

वर्तमान समाज और राजनीति में भ्रष्टाचार का घुन इस प्रकार लग चुका है कि वह पूरे देश को खाकर खोखला कर रहा है यह सब सर्वविदित तथ्य है। देश की पूरी व्यवस्था इस कदर बिगड़ चुकी है कि बिना रिश्वत दिये कोई भी काम नहीं होता है ऐसी अवधारणा सरकारी कार्यालयों की बन चुकी है, शायद ही कोई ऐसा विभाग हो जो इससे अछूता रहा हो और यही कारण है कि आज सरकारी तंत्रों को असफल मानकर गैरसरकारी तंत्रों का विकास किया जा रहा है जिसमें जनता के शोषण की पूरी व्यवस्था कर दी गयी है। अतः आज अति आवश्यक है कि सरकारी तंत्रों की सफलता के लिये रिश्वतखोरी एवं भ्रष्टाचार को समूल समाप्त करने के लिए कानून का प्रावधान किया जाय। आज रिश्वतखोरी एवं भ्रष्टाचार को समाप्त करने के लिए निर्धन कर देश निकालने की सजा तो नहीं दी जा सकती किन्तु निर्धन कर सरकारी सेवा तो समाप्त किया जा सकता है। आज ऐसे मामलों में मात्र निलंबन का प्रावधान है, भ्रष्ट व्यक्ति निलंबन काल की समाप्ति के पश्चात् पुन: अपने पद पर जम जाता है। इस संबंध में मनु ने मनुस्मृति में ठीक ही कहा है कि -

सर्वो दण्डजितो लोको दुर्लभो हि शुचिर्नरः।
दण्डस्य हि भयात्सर्वं जगद्भोगाय कल्पते॥
दण्डः शास्ति प्रजाः सर्वा दण्ड एवाभिरक्षति।
दण्डः सुप्तेषु जागर्ति दण्डं धर्मं विदुर्बुधाः॥[2]

अर्थात् सारा संसार दण्ड के अधीन है, शुद्ध साधु मनुष्य विरला ही होता है। दण्ड के भय से संसार के प्राणी अपना अपना आवश्यक भोग भोगने में समर्थ होते हैं तथा दण्ड सब प्रजाओं का शासन करता है, दण्ड ही सबकी रक्षा करता है, दण्ड ही रक्षकों के निद्रित होने पर जगा रहता है। इसलिये ज्ञानी पुरुष दण्ड को ही धर्म कहते हैं। तात्पर्य यह है कि स्मृतिकारों ने रिश्वतखोरी एवं भ्रष्टाचार से निपटने के लिये राज्य की ओर से कठोर दण्ड का प्रावधान किया है। उनका मानना यह है कि साधु मनुष्य विरला ही होता है। ईमानदार वही है जिसे चोरी करने का मौका ही नहीं मिला। मौका मिलते ही लूटने की प्रवृति आज सर्वत्र व्याप्त है। अतः रिश्वतखोरी एवं भ्रष्टाचार को समूल समाप्त करने के लिए हमें भी स्मृतिकारों के पद का अनुसरण करते हुए कठोर कानून का प्रावधान करना चाहिये। कठोर कानून ऐसा हो कि उस व्यक्ति को पुनः दुबारा वैसा कर्म करने का अवसर ही प्राप्त न हो अर्थात् निर्धन कर सरकारी सेवा समाप्त करने का प्रावधान किया जाना चाहिये। याज्ञवल्क्य ने राजधर्म प्रकरण में दण्ड के सिद्धान्त का उल्लेख करते हुये दण्ड के चार

---

[1] वहीं, आ., श्लोक - 338 से 339

[2] मनुस्मृति - अ० 7, श्लोक 22, 18

प्रकार बताये हैं। धिग्दण्ड, वाग्दण्ड, धनदण्ड और वधदण्ड -इन दण्डों में सबका या एक एक का अपराध के अनुसार प्रयोग करना चाहिये -

धिग्दण्डस्त्वथ वाग्दण्डो धनदण्डो वधस्तथा।
योज्या व्यस्ताः समस्ता वा ह्यपराधवशादिमे॥[1]

आज के परिप्रेक्ष्य में दण्ड के उपर्युक्त सिद्धान्त को देखा जाय तो सरकारी सेवा या निजी कंपनियों संस्थाओं आदि में सेवा करने वाले लोगों की सेवा समाप्तिरूपी दण्ड को वध दण्ड के अन्तर्गत लिया जा सकता है। आज की व्यवस्था के अनरूप दण्ड के सिद्धान्त का विश्लेषण करने पर हम पाते हैं कि निजी कंपनी या संस्थान अपने कर्मचारियों को छोटे से छोटे अपराध के लिए दण्ड के क्रमशः तीनों चरणों को छोडकर सीधे अंतिम चरण का प्रयोग करते हैं जो याज्ञवल्क्य के विधान के अनरूप नहीं है तथा वस्तुतः अनुचित भी है। हमारे देश का संविधान तो सरकारी सेवा करने वालों को छोटे अपराध में वध दण्ड से अर्थात् सेवा समाप्ति से सुरक्षा प्रदान करता है। किन्तु निजी तौर पर काम करने वाले कर्मचारियों की सुरक्षा की कोई व्यवस्था नहीं है। आज आवश्यकता इस बात की है कि निजी संस्था या कंपनियों आदि में काम करने वाले कर्मचारियों को हटाने अर्थात् उनकी सेवा समाप्ति के पूर्व याज्ञवल्क्य स्मृति के दंड के सिद्धान्त का अनुपालन किया जाय। यही न्याय का तकाजा है तथा उचित भी है।

व्यवहाराध्याय में भी कुछ ऐसे याज्ञवल्क्यीय स्मृति तत्त्व हैं जो आधुनिक समाज और राजनीति में अस्पृष्ट एवं अप्रयुक्त हैं किन्तु उनकी अपरिहार्यता आज अवश्य है। याज्ञवल्क्य ने विधान किया है कि साहस अर्थात् विष, शस्त्र आदि से प्राण लेना, चोरी कठोर भाषण दूध वाली गौ के महापातक, प्राण और धन का नाश तथा स्त्रियों के विवादों में तत्काल उत्तर देना चाहिये तथा जो साक्ष्य स्वीकार कर उसके अनन्तर कुछ न बोले, उससे राजा वृद्धि के साथ सम्पूर्ण ऋण का धन धनी को दिलावे तथा साथ ही उसका दशमांश वसूल करे। इन सभी धनों को राजा छियालिसवें दिन दिलावे -

साहसस्तेयपारूष्यगोभिशापात्यये स्त्रियाम्।
विवादयेत्सद्य एव कालोऽन्यत्रेच्छया स्मृतः॥
अब्रुवन्हि नरः साक्ष्यमृणं सदशबन्धकम्।
राज्ञा सर्वं प्रदाप्यः स्यात्षट्चत्वारिंशकेऽहनि॥[2]

याज्ञवल्क्य का यह विधान शीघ्र न्याय का प्रतिपादन करता है जो कि न्यायिक प्रक्रिया की पहली और आवश्यक शर्त है। निष्पक्ष न्याय की यही कुंजी है। परन्तु आज न्यायिक प्रक्रिया जटिल हो गयी है। अदालतों में ऐसे मामलों के निष्पादन में १० से १५वर्ष तक लग जाते हैं। इससे निष्पक्ष न्याय, संदिग्धता के घेरे में आ जाता है। कभी कभी तो मुकदमा दायर करने वाला कभी गवाही देने वाला भी इतने कालोपरान्त स्वर्ग सिधार चुका होता है। आज

---

[1] याज्ञवल्क्यस्मृति – आ., श्लोक - 367

[2] वहीं, व्य., श्लोक - 12, 76 1

अदालतों में ऐसी अनेक मामले वर्षों से लंबित पड़े हैं। एक विवरण के अनुसार - विभिन्न न्यायालयों में आज की स्थिति में ५०,०००मुकदमे सर्वोच्च न्यायालय में, ६०लाख मुकदमे देश के विभिन्न अधीनस्थ न्यायालयों मे और २ करोड़ ५०लाख मुकदमे देश के विभिन्न अधीनस्थ न्यायालयों मे लंबित हैं। विभिन्न मामलों में लोग २०-२५ साल से अधिक अपने मुकदमों के फैसले का इंतजार कर रहे हैं।[1] अतः आज इस बात की महती आवश्यकता है कि हमारे न्यायिक प्रणाली में याज्ञवल्क्य स्मृति के पद का अनुसरण करते हुए उपर्युक्त विवादों के निपटारे में अल्प समय का बंधन अवश्य डाला जाय ताकि शीघ्रातिशीघ्र न्याय मिल सके।

किसी भी व्यवहार का शीघ्र निष्पादन हो इसके लिए याज्ञवल्क्य स्मृति में एक और सिद्धान्त पाया जाता है जो कि आधुनिक समाज और राजनीति में अस्पृष्ट और अप्रयुक्त है। वह सिद्धान्त इस प्रकार है - "मनुष्यों का व्यवहार देखने के कार्य में राजा द्वारा नियुक्त व्यक्ति, पूगा अर्थात् समूह, एक कार्य करने वालों की बिरादरी और जाति तथा संबन्धियों के समूह को क्रमशः श्रेष्ठ समझना चाहिये।[2] याज्ञवल्क्य का यह विधान न्यायिक शक्तियों का विकेन्द्रीकरण आसान बनाने तथा न्यायिक गुत्थियों में विलंब नहीं होने का सुलभ एवं सहज उपाय है जो कि वर्तमान युग में मानव नहीं अपना रहा है। न्यायालय के विवादों का शीघ्रता से निपटारा हो इसके लिये आज भी आवश्यकता इस बात की है कि न्यायिक शक्तियों का विकेन्द्रीकरण हो, ग्राम पंचायतों को न्यायिक शक्तियाँ मिले, कल कारखानों, विद्यालयों, संस्थाओं आदि को भी अपने विवाद निपटने के लिये न्यायिक शक्तियाँ मिलनी चाहिये। पुनः निष्पक्ष न्याय के लिये गवाही का निष्पक्ष बयान भी अति महत्त्वपूर्ण तत्त्व है क्योंकि गवाह का बयान अर्थात् साक्षी का बयान तो न्याय की धुरी है। अब प्रश्न यह उठता है कि साक्षी निर्भय होकर निष्पक्ष बयान कैसे दे? याज्ञवल्क्य ने इस प्रश्न के हल के लिये एक मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है, याज्ञवल्क्य के अनुसार यह व्यवस्था थी कि "वादी और प्रतिवादी के समीप स्थित साक्षियों को सम्बोधित कर उन्हें इस प्रकार सुनाये जो लोक-पातक करने वाले एवं महापातकियों को मिलते हैं, जो लोक आग लगाने वालों को एवं जो लोक स्त्री एवं बालक की हत्या करने वालों को मिलते हैं, उन सभी लोकों को वह व्यक्ति प्राप्त करता है जो साक्ष्य में झूठ बोलता है। तुम लोगों ने सौ जन्म जन्मान्तर में जो कुछ भी पुण्यार्जन किया है उन सबको उस व्यक्ति का समझना जिसे तुम झूठे ही पराजित करोगे।"[3] आज की न्यायिक प्रक्रिया में साक्षी गीता पर हाथ रखकर कहता है कि मैं शपथ लेता हूँ कि जो कुछ कहूँगा, सच कहूँगा सच के सिवा कुछ नहीं कहूँगा। अतः वर्तमान व्यवस्था एवं याज्ञवल्क्यीय व्यवस्था में भारी अंतर है। याज्ञवल्क्यीय विधान साक्षी के बेन वॉश अर्थात् मस्तिष्क का मनोवैज्ञानिक उपचार कर साक्षी से सत्य कहलवाने में ज्यादा असरदार है जबकि वर्तमान व्यवस्था साक्षी में से सत्य उगलवाने में असरदार भूमिका का निर्वहन करने में असमर्थ है। अतः साक्षी सच बयान दे इसके लिये याज्ञवल्क्य स्मति जैसे प्रतिपादित ब्रेन वॉश की प्रक्रिया अपनाना आज के युग में ज्यादा सटीक एवं उचित होगा।

---

[1] दैनिक समाचार पत्र 'हिन्दुस्तान' नई दिल्ली शीर्षक - "न्यायपालिका और न्यायव्यवस्था" पृ. 6, दिनांक 6 मई 1998

[2] याज्ञवल्क्यस्मृति – व्य., श्लोक - 30

[3] वहीं, व्य., श्लोक - 73 से 75

पशपालन के क्षेत्र में भी याज्ञवल्क्य ने विधान बनाकर याज्ञवल्क्यीय समाज को उन्नति की चरम सीमा पर पहुँचाने का प्रयास किया था। याज्ञवल्क्य का विधान था कि गांव के लोगों की इच्छा से अथ वा राजा की आज्ञा से गौओं के चारागाह के लिये भूमि बनानी चाहिये। गाँव के चारों और सौ धनुस्थान छोड़े, खर्वट अर्थात् कस्बा के चारों ओर दो सौ धनुष और नगर के चारों ओर चार सौ धनुष स्थान छोड़ देना चाहिये

ग्राम्येच्छया गोप्रचारो भूमिराजवेशन वा।

धनुः शतं परीणाहो ग्रामे क्षेत्रान्तरं भवेत्।

द्वे शते खर्वटस्य स्यान्नगरस्य चतुःशतम्।[1]

याज्ञवल्क्यस्मृति का उपर्युक्त विधान याज्ञवल्क्यीय समाज को राज्य की ओर से होने वाले करोड़ों रूपये के चारा घोटाले से रक्षा किया करते थे। आज की राजनीति ने ऐसे विधान को त्याग दिया है तथा समाज इसके अनेक बुरे परिणाम भुगतने को विवश है। गाँव में ऐसे चारागाह स्थल का सर्वथा अभाव है इसका परिणाम यह होता है कि प्रत्येक घर से १-१व्यक्ति, बालक या बालिका पशुओं को चराने के लिये दिन भर उसके साथ रहता है। प्रायः ग्रामों में बालक बालिका मवेशी चराने की वजह से स्कूल नहीं जाते फलतः अशिक्षित रह जाते हैं अतः मवेशी के कारण अशिक्षा का प्रसार उपर्युक्त विधान के अभाव की देन है। इसके साथ ही पशुओं के अभाव तथा चारागाहस्थल के अभाव के कारण व्यापारी वर्ग सिंथेटिक दूध का निर्माण कर स्वयं तो धनार्जन कर ही रहा है साथ ही जनता का स्वास्थ्य भी खराब कर रहा है। ऐसी स्थिति भारतवर्ष के लगभग प्रत्येक राज्य में है। सरकारों ने ग्रामीण शिक्षा के स्तर को ऊपर उठाने के लिए करोड़ों रूपये की लागत से अनेक राज्यों में अनेक परियोजनाएँ चला रखी हैं किन्तु उनकी असफलता के पीछे ग्राम में चारागाह स्थल का अभाव भी एक कारण बन जाता है। अतः आज यदि हमारा समाज और राजनीति करोड़ों रूपये के चारा घोटालों से मुक्ति चाहता है तथा ग्रामीण शिक्षा के स्तर में वृद्धि चाहता है तो उसे भी याज्ञवल्क्य द्वारा प्रतिपादित उपर्युक्त विधान का अनुसरण कर भारतवर्ष के ६ लाख गाँवों एवं ८०० नगरों में चारागाह स्थल का विकास कर समाज को पशुपालन के क्षेत्र में विकास की चरम सीमा पर पहुँचाने में सकारात्मक भूमिका का निर्वहन करना चाहिये।

उपसंहार - याज्ञवल्क्यस्मृति के व्यवहाराध्याय के स्तेयप्रकरण के विधानों में जवाबदेही का निर्धारण किया गया है जो उस काल के ग्रामीण विकास की झलकियाँ प्रस्तुत करता है याज्ञवल्क्य ने विधान किया है कि गाँव के भीतर किसी का वध होने या किसी की चोरी होने पर यदि हत्यारे या चोर के गाँव से बाहर न जाने का संकेत मिलेतो ग्रामपाल का ही दोष रहता है, विवीत अर्थात् सराय में चोरी आदि हो तो उसके स्वामी का और उससे अन्यत्र मार्ग आदि में चोरी या वध होने पर मार्गपाल को दोष होता है –

घातितेऽपहृते दोषो ग्रामभर्तुरनिर्गते।

विवीतभर्तुस्तु पथि चौराद्धर्तुरवीतके॥[2]

---

[1] वहीं, व्य., श्लोक - 166, 167

[2] वहीं, व्य., श्लोक - 271

पुनः चोरी का दण्ड कौन देगा? इस संबंध में याज्ञवल्क्य ने विधान किया है कि "अपने गाँव की सीमा के भीतर चोरी आदि हुई हो तो उसका दण्ड गांव निवासी देवें अथवा जिस गाँव में चोरों के जाने के पदचिह्न दिखाई पड़े उस गाँव के लोग देवें। यदि कई गांवों के बीच एक कोश की दूरी पर चोरी आदि की घटना हुई तो पांच गाँव या दस गाँव मिलकर दण्ड देवें" -

स्वसीम्नि दद्याद्ग्रामस्तु पदं वा यत्र गच्छति।

पञ्चग्रामो बहिः क्रोशाद्दशग्राम्यथवा पुनः॥[1]

अर्थात् गाँव में चोरी आदि की घटना होने पर उस चोरी में नुकसान हुए धन की भरपाई की व्यवस्था थी। आज के समाज और राजनीति ने इस प्रकार के जवाबदेही निर्धारण की व्यवस्था नहीं की है फलत: देश के लगभग सभी सरकारी विभाग घाटे में चल रहे हैं, सरकारी कल कारखानों एवं व्यवस्था से आम जनता का विश्वास उठ चुका है, घोटाले और घपले तो प्रतिदिन का कर्म बन चुके हैं। किसी भी गाँव में बिजली की व्यवस्था के लिए तार आदि बिछाये जाते हैं तो आरंभ के दस-बीस दिनों तक सब ठीक रहता है फिर तार को चोर चोरी कर ले जाते हैं और उसकी क्षतिपूर्ति की कोई व्यवस्था नहीं है फलतः पुनः पूरा का पूरा गांव य शहर अंधेरे में डूबा रहता है और यही क्रम आजादी के ७५ वर्षों से चल रहा है। देश के जाने माने नौकरशाह और योजना आयोग के सचिव डॉ. एन. सी. सक्सेना ने २० नवम्बर २००१ को जयपुर के एक वर्कशॉप में मुख्य वक्ता की हैसियत से कहा कि देश में गरीबी दूर करनेवाली योजनाओं पर प्रतिवर्ष ३५ हजार करोड़ रूपये राजकोष से खर्च हो रहे हैं, अगर ३५ हजार करोड़ की यह राशि, गरीबी रेखा से नीचे रहने वाले २५ करोड लोगों के बीच नगद बाँट दी जाय तो हर गरीब ७.५० रूपये प्रति किलोग्राम की दर से ३ किलो अनाज बाजार से खरीदेगा और वह गरीबी रेखा से निकल जायेगा। डॉ. सक्सेना ने जो बात अपनी सीमा के कारण नहीं कही वह यह है कि ३५ हजार करोड़ हर साल गरीबों के नाम पर भ्रष्टाचार, अफसरों के वेतन भत्ता, नेताओं के तामझाम यानी लगभग अनुत्पादक मद में खर्च हो रहे हैं। १९८३-८४ में प्रधानमंत्री राजीव गाँधी ने कहा था कि दिल्ली से चलने वाले १ रूपए में से 15 पैसे गाँव पहुंचते हैं। १५वर्षों में दलाली और भ्रष्टाचार के कारण अब नीचे तक शायद ७पैसे भी नहीं पहुंच रहे हैं। आखिर ये पैसे कहाँ जा रहे हैं ? नेताओं के काफिले-सुरक्षा, ऐश्वर्य पूर्ण जीवन, अफसरों के समृद्ध ठाट-बाट, काम नहीं करने वाले दलालों और भ्रष्टाचारियों के पांच सितारा जीवन, इन्हीं पैसों से चल रहे हैं। २२ वर्षों बाद अब ऐसे लोगों की तादाद करोड़ों में हैं और गाँवो कस्बों से लेकर शहरों में इनका जाल है। दूसरी तरफ भारत दुनिया के बड़े कर्जदार देशों में से एक हो गया है और काला धन सकल घरेलू उत्पाद का २०फीसदी हो गया है। बहुत पहले नोबेल पुरस्कार प्राप्त अर्थशास्त्री गुर्नर मिर्डाल ने अपनी पुस्तक एशियन ड्रामा में भारत की गरीबी के संदर्भ में लिखा था यह अत्यन्त 'सॉफ्ट स्टेट' बन गया है। जब तक इसका गवर्नेंस ठीक नहीं होगा, भ्रष्टाचार नहीं रुकेगा, इसकी प्रगति मुश्किल है।

[1] वहीं, व्य., श्लोक - 273

सहायकग्रन्थसूची

1. शर्मा, डाँ. शिवदीपक, 2005, *याज्ञवल्क्यस्मृति,* भारतीय विद्या संस्थान, वाराणसी.
2. शास्त्री, डा. रामचन्द्र वर्मा, 2021, *मनुस्मृति,* प्रतिभा प्रकाशन, दिल्ली.
3. राय, डाँ. गङ्गासागर, 2000, *याज्ञवल्क्यस्मृति,* चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली.
4. कश्यप, डा. केशव किशोर, *याज्ञवल्क्य स्मृतिः मिताक्षर भाष्य सविमर्श पद्या हिन्दी व्याख्योपेता,* चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, वारणासी.
5. शास्त्री, पण्डित श्री हरगोविन्द, हिन्दी टीकाकार केशव किशोर कश्यप, *मनुस्मृति,* २००८, मेधातिथि भाष्य प्रथम भाग, प्रथम मुद्रण, चौखम्बा वाराणसी.
6. शास्त्री, पण्डित श्री हरणोविन्द, कश्यप केशव किशोर, २००८, *मनुस्मृति मेधातिथि भाष्य,* द्वितीय भाग, प्रथम मुद्रण, चौखम्बा वारणासी.
7. अष्टादशस्मृतिः, श्रीमत्कान्यकुब्जकुलभूषण पं. वाकेलालात्मज पं. श्यामसुन्दर अनुः त्रिपाठी, बंबई, चैत्र संवत् १९६५ शके १८३०.
8. आप्टे, हरि नारायण, १९०५, *स्मृतीनां समुच्चयः,* आनन्दाश्रममुद्रणालयः.

Author’s Detail

Address: Ph.D. Research Scholar, P.G. Department of Sanskrit
Utkal University, Vani Vihar, Bhubaneswar, 751004
Email: majhilaxman1994@gmail.com

****

वाक्यं रसात्मकं काव्यम् - एकं परिशिलनम्

(Vākyaṁ Rasātmakaṁ Kāvyam – An Analysis)

Dr. V. Suryaprabha

Abstract

Poetry destroys the disease of ignorance existing among people with words of advice containing sweet and graceful words like sugar. What is the characteristic of such a poem? Many rhetoricians have expressed their views on this idea in many ways. There, Jagannatha and others discovered their own view by giving priority to the word itself, "Poetry is a word that expresses a beautiful meaning". Mammata and others have described the characteristics of poetry by giving priority to both the meanings of the words "that these two meanings are adorned with the virtuous forest again somewhere". But Viswanath refuted the opinion of Mammata and others in a different way and expressed his own poetic characteristics. In this paper I would like to report how Viswanath defined his own poetic characteristics.

कुञ्चीशब्दाः – रसः, दोषः, गुणः, अलङ्कारः, काव्यम्

****

विश्वनाथः साहित्यदर्पणग्रन्थे "**वाक्यं रसात्मकं काव्यम्**" इति काव्यलक्षणमुक्तवान्। एवं लक्षणनिरूपणात्प्रागितरालङ्कारिकैः निरूपितानि काव्यलक्षणानि खण्डितवान्। तत्र आदौ इतरालङ्कारिकाणां काव्यलक्षणखण्डनं कथं कृतवानिति विचारयामः।

१. मम्मटस्य काव्यलक्षणखण्डनम् –

१.१ मम्मटस्य काव्यलक्षणम् – तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि।[1] इति। अस्य अयमर्थः। दोषरहितौ, गुणालङ्कारसहितौ शब्दार्थौ काव्यम् इति। कदाचित् सर्वं काव्यं गुणालङ्कारसहितमपि क्वचित् स्फुटालङ्कारविरहे न काव्यत्वहानिः इति। इदं लक्षणं विश्वनाथः एवं खण्डयति। यदि दोषरहितावेव शब्दार्थौ काव्यमिति अङ्गीकुर्मः चेत् –

१.२ अदोषौ इति दलं खण्डयति -

"न्यक्कारो ह्ययमेव मे यदरयस्तत्राप्यसौ तापसः
सोऽप्यत्रैव निहन्ति राक्षसकुलं जीवत्यहो रावणः।
धिग्धिक्छक्रजितं प्रबोधितवता किं कुम्भकर्णेन वा
स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठनवृथोच्छूनैः किमेभिर्भुजैः इति॥[2]"

अस्मिन् श्लोके विधेयाविमर्शः इति दोषः अस्ति। "दोषरहितौ शब्दार्थौ काव्यम्" इति पक्षे अस्य श्लोकस्य काव्यत्वं न भवेत्। परन्तु अयं श्लोकः उत्तमकाव्यत्वेन अङ्गीकृतः। अतः अत्र काव्यलक्षणं न सङ्गच्छते इति कारणेन अत्र अव्याप्तिः भवेत्।

---

[1] काव्यप्रकाशः – मम्मटः - प्रथमोन्मेषः– पृ. सं - ८

[2] साहित्यदर्पणः– विश्वनाथः - प्रथमोन्मेषः – पृ. सं - ९

१.२.१ विधेयाविमर्शदोषः - विधेयस्यांशस्य विमर्शोऽभावेन गुणीभूतत्वमविमृष्टविधेयांशत्वम्।[1] इति। अस्य अयमर्थः। प्रत्येकस्मिन्नपि वाक्ये उद्धेश्यवाचकपदं, विधेयवाचकपदमिति उद्धेश्यविधेयौ द्वावपि भवतः। उदाहरणार्थं "देवदत्तः पण्डितः" इति स्वीकुर्मः। तत्र देवदत्तमुद्धिश्योच्यतेति कृत्वा देवदत्तः उद्धेश्यम्। देवदत्ते पण्डितत्वं विधीयते। अतः पण्डितत्वं इति पदं विधेयवाचकं भवति। तस्य विधेयवाचकस्य पदस्य प्राधान्यं भवति। परन्तु यत्र वाक्ये प्राधान्यं विना प्रयोगः क्रियते तत्र प्रधानस्य विषयस्य अविमर्शात् (अप्रधानीकृतत्वात्) अविमृष्टविधेयांशनामकः दोषः वाक्ये सम्पद्यते।

एवं "न्यक्कारोह्ययमेव मे" इत्यस्मिन् श्लोके अयमिति उद्धेश्यवाचकं पदं भवति। "मे न्यक्कारः" इति विधेयवाचकं पदम्। सर्वदाऽपि वाक्ये "उद्धेश्यवचनं पूर्वमिति" नियमात् उद्धेश्यवाचकपदमादौ भवेत्। अनन्तरं विधेयवाचकपदं भवेदिति नियमः। अतः "अयमेव मे न्यक्कारः" इति भवेत्। परन्तु अत्र पौर्वापर्यं त्यक्त्वा "न्यक्कारोह्ययमेव मे" इत्युक्तम्। अतः पौर्वापर्यवैपरीत्यात् विधेयांशस्य अप्राधान्यमागतम्। अतः अत्र वाक्ये अविमृष्टविधेयांशत्वरूपः दोषः आगतः।

परन्तु दोषस्य सत्त्वेऽपि अयं श्लोकः उत्तमकाव्यत्वेन अङ्गीकृतः इति कारणेन अत्र अव्याप्तिः। अपि च - अस्मिन् श्लोके कश्चिदंशे एव दोषः अस्ति, अतिरिक्तः सर्वः श्लोकः दोषरहितः अतः काव्यत्वेन अङ्गीकर्तुं शक्यते इति वदन्ति चेत् - एवं न युज्यते। यतोहि यत्र दोषः तत्र अकाव्यमिति, यत्र दोषाऽभावः तत्र ध्वनिकाव्यम् अथवा उत्तमकाव्यत्वेन अङ्गीकरणीयः इति चेत् एकत्र काव्यत्वम् अपरत्राऽकाव्यमिति उभयत्राकृष्यमाणः काव्यम्, अकाव्यम् इति उभयमपि भवितुं नार्हति। श्रुतिदुष्टादयः दोषाः काव्ये एकमेव भागं न नाशयन्ति, अपि च सर्वं काव्यं नाशयन्ति इत्युक्त्वा पुनः अस्य दोषस्य विषये स्वाभिप्रायमेवं निरूपयति। दोषः द्विविधः। नित्यदोषः, अनित्यदोषः इति। काव्ये आत्मस्थानीयस्य रसस्य अनपकर्षत्वे सः दोषः दोष इव न गण्यते। तदुक्तं आनन्दवर्धनाचार्येण

श्रुतिदुष्टादयो दोषाः अनित्याः ये च दर्शिताः।
ध्वन्यात्मन्येव श्रृङ्गारे ते हेया इत्युदाहृताः॥[2] इति।

एवम् - कीटानुविध्दरत्नादिसाधारण्येन काव्यता।
दुष्टेष्वपि मता यत्र रसाद्यनुगमः स्फुटः॥[3] इति

दुष्टेष्वपि यत्र रसाद्यनुगमः स्फुटः तत्र कीटानुविद्धरत्नादि साधारण्येन काव्यता मता। इति।

कदाचित् काव्ये दोषाः भवन्ति चेदपि ते दोषाः प्रधानं रसं न नाशयन्ति चेत् तेषां दोषाणां दोषत्वगणना न भवति। कीटानुविद्धं रत्नं तस्य उत्तमत्वं नाशयति। परन्तु रत्नत्वं न नाशयति। एवमेव रसस्य अनपकर्षकाः दोषाः अपि काव्यत्वं न नाशयन्ति। अतः "दोषरहितौ शब्दार्थौ काव्यम् इति न वक्तव्यम्" इत्युक्त्वा मम्मटोक्तकाव्यलक्षणे अदोषौ इति दलं खण्डितवान् अनन्तरं मम्मटकाव्यलक्षणे सगुणौ इति दलं एवं खण्डयति।

---

[1] साहित्यदर्पणः – विश्वनाथः - प्रथमपरिच्छेदः - पृ. सं - ९

[2] साहित्यदर्पणः - विश्वनाथः - प्रथमपरिच्छेदः - पृ. सं - ११

[3] साहित्यदर्पणः - विश्वनाथः - प्रथमपरिच्छेदः - पृ. सं - १२

१.३ सगुणौ इत्यस्य दलस्य खण्डनम् - शब्दार्थयोः सगुणत्वविशेषणमनुपपन्नमित्यादिना। मम्मटाचार्यः अष्टमोल्लासे "**ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्यादय इवात्मनः**"[1] इत्युक्तवान्। अर्थात् गुणाः रसस्यैव अङ्गानि। रसेष्वेव तिष्ठन्ति इति। अतः सरसौ शब्दार्थौ काव्यम् इति वक्तुं शक्यते। सगुणौ इति वक्तुं न शक्यते। गुणाः रसधर्माः रसेष्वेव तिष्ठन्तीति कारणेन परम्परया लक्षणया एवमुक्तमित्यपि न वक्तव्यम्। यतोऽहि "प्रणिमन्तो देशाः" इति वक्तव्ये प्राणिषु गुणाः भवन्ति खलु इति विचिन्त्य प्रणिमन्तः इत्यत्र शौर्यादि गुणवन्तो देशाः इति न वदामः खलु। अतः शब्दार्थयोः सगुणाविति दलमयुक्तम् इति निरूपितवान्। एवञ्च काव्यस्य शब्दार्थौ शरीरम्, रसादिश्चात्मा, गुणाः शौर्यादिवत्, दोषाः काणत्वादिवत्, रीतयः अवयवसंस्थानविशेषवत्, अलङ्काराः कटककुण्डलादिवच्च भवन्ति।

२. वक्रोक्तिकारस्य मतखण्डनम् - विश्वनाथः वक्रोक्तिम् अलङ्काररूपेणेव स्वीकृतवान्। अतः अलङ्काराः काव्यस्य शोभामेव जनयन्ति। काव्यस्वरूपम् न भवन्तीति कुन्तकाचार्यमतमपि नाङ्गीकृतवान्।

३. भोजदेवकृतकाव्यलक्षणखण्डनम् –

अदोषं गुणवत्काव्यमलङ्कारैरलङ्कृतम्।
रसान्वितं कविः कुर्वन् कीर्तिं प्रीतिञ्च विन्दति॥[2] इति।

कविः अदोषं, गुणवत् अलङ्कारैरलङ्कृतं, रसन्वितं काव्यं कुर्वन् कीर्तिं प्रीतिञ्च विन्दति इति। पूर्वोक्तप्रकारेणैव इदमपि लक्षणं काव्यस्वरूपमिति वक्तुं न शक्यते इति विश्वनाथस्याभिप्रायः।

४. वस्त्वलङ्कारध्वनिखण्डनम् - ध्वनिकारः आनन्दवर्धनाचार्यः "**काव्यस्यात्मा ध्वनिः**"[3] इति काव्यस्वरूप-मुक्तवान्। परन्तु तस्ये ध्वनेः 1. वस्तु 2. अलङ्कार 3. रस इति त्रैविध्यमुक्तवान्। तत्र वस्त्वलङ्काररस इति त्रिविधः अपि ध्वनिः काव्यस्यात्मा वा? नोचेत् रसध्वनिः एकैव काव्यस्यात्मा वा इति प्रश्नः?

यदि त्रिविधः ध्वनिः काव्यस्यात्मा इति वदन्ति चेत् तं पक्षं वयं नाङ्गीकुर्मः। यतोहि - बस्तुध्वनिः, अलङ्कारध्वनिश्च प्रहेलिकादिष्वपि तिष्ठतः। यदि तस्मिन् पक्षे काव्यत्वमङ्गीकुर्मः चेत् प्रहेलिकादिष्वतिव्याप्तिः भवति।

रसध्वनिः एक एव काव्यस्यात्मा इति वदन्ति चेत् तं पक्षं वयं अङ्गीकुर्मः। यतोहि -

अत्ता अत्र निमज्जति अत्राऽहं दिवसकं प्रलोकय।
मा पथिक! रात्र्यन्धक! शय्यायां मम निमंक्ष्यसि॥[4] इति

अत्र रसध्वनावेव काव्यत्वाङ्गीकारे अस्मिन् श्लोके वस्तुध्वनिरेव वर्तते। गाथासप्तशतिमध्ये स्थितस्य अस्य श्लोकस्य काव्यत्वमेव न भवति। वस्तुध्वनेः उदाहरणरूपेण अयं श्लोकः उदाहृतः इति चेत् अत्र कुलटायाः वृत्तान्तः श्रृङ्गाररसाभासं द्योतयति। अतः अत्र वस्तुध्वनिरित्यपि वक्तुं न शक्यते। अत्र श्रृङ्गाररसाभासमेव अङ्गीकुर्मः। "एवं

---

[1] काव्यप्रकाशः- मम्मटः - अष्टमोल्लासः - पृ. सं - १६२

[2] सरस्वतीकण्ठाभरणम्, १.२

[3] ध्वन्यालोकः, १.१

[4] साहित्यदर्पणः - विश्वनाथः - प्रथमपरिच्छेदः – पृ. सं - १७

देवदत्तः ग्रामं याति" इत्यत्र देवदत्तभृत्यस्य ग्रामगमनमपि व्यज्यते। तादृशस्थले अपि ध्वनेः अङ्गीकारः अर्थात् काव्यत्वस्याङ्गीकारः करणीयः। अतः रसवन्तावेव शब्दार्थौ काव्यमिति अङ्गीकुर्मः।

तर्हि, प्रबन्धेषु विद्यमानानां शृङ्गारादिरसहीनानां पद्यानां काव्यत्वं न स्यादिति चेत् - न। यतोहि रसयुक्तश्लोकेषु विद्यमाननीरसपदानामपि पद्यरसेन सह यथा रसत्वं भवति, तद्वदेव काव्ये तत्र तत्र विद्यमानानां नीरसपद्यानामपि प्रबन्धरसेनैव रसवत्वं सिध्यति इति। एवं वस्त्वलङ्कारध्वनी निराकृत्य रसध्वनावेव ध्वनित्वमङ्गीकृतवान् विश्वनाथः।

५. वामनमतखण्डनम् - रीतिरात्मा काव्यस्य"[1] इति वामनस्य काव्यलक्षणम्। इदमपि लक्षणं विश्वनाथः न अङ्गीकृतवान्। यतोहि रीतिर्नाम पदसङ्घटनमेव। श्लोके विद्यमानानां पदरूपाणां अवयवानां समुचितस्थाने संयोजनमेव रीतिः। शरीरनिर्माणम् भिन्नम्। आत्मस्वरूपः भिन्नः। अतः रीतिरेव काव्यस्वरूपमिति वादं विश्वनाथः तिरस्कृतवान्। एवं काव्यलक्षणविषये पूर्वोक्तानां आचार्याणामभिप्रायान् तिरस्कृत्य स्वभिमतं काव्यलक्षणं निरूपयति।

६. विश्वनाथस्य मतानुसारं काव्यलक्षणम् - "वाक्यं रसात्मकं काव्यम्" इति।[2] रसात्मकं वाक्यमेव काव्यमिति विश्वनाथस्य अभिप्रायः। आस्वादयोग्यः रस एव काव्यस्य जीवितम्। यतः रसं विना काव्यस्य काव्यत्वं न भवति। "रस्यते - आस्वाद्यते इति रसः" इति व्युत्पत्त्या रस, भाव, रसाभासादयोऽपि अत्रैव रसमार्गे ग्राह्याः भवन्ति। उदाहरणं यथा -

६.१ रसस्य उदाहरणं यथा –

शून्यं वासगृहं विलोक्य शयनादुत्थाय किञ्चिच्छनै
निंद्राव्याजमुपागतस्य सुचिरं निर्वर्ण्य पत्युर्मुखम्।
विस्रब्धं परिचुम्ब्य जातपुलकानालोक्यगण्डस्थलीं
लज्जानम्रमुखी प्रियेण हसता बाला चिरं चुम्बिता॥[3]

अस्मिन् श्लोके सम्भोगशृङ्गाररसः वर्णितः। वासगृहं शून्यं विलोक्य किञ्चित् शनैः शायनादुत्थाय, निद्राव्याजमुपागतस्य पत्युः मुखं सुचिरं निर्वर्ण्य, विस्रब्धं परिचुम्ब्य, जातपुलकां गण्डस्थलीमालोक्य, लज्जानम्रमुखी बाला हसता प्रियेण चिरं चुम्बिता। इति।

६.२ भावो यथा –

यस्याऽलीयत शल्कसीम्नि जलधिः पृष्ठे जगन्मण्डलं
दंष्ट्रायां धरणी, नखे दितिसुताधीशः, पदे रोधसी।
क्रोधे क्षत्रगणः, शरे दशमुखः, पाणौ प्रलम्बासुरो
ध्याने विश्वमसावधार्मिककुलं, कस्मैचिदस्मै नमः।[1](महापात्रराघवानन्दसान्धिविग्रहिकाणाम्)

---

[1] काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः, १.२

[2] साहित्यदर्पणः – विश्वनाथः - प्रथमपरिच्छेदः - पृ. सं - २०

[3] साहित्यदर्पणः - विश्वनाथः - प्रथमपरिच्छेदः - पृ. सं - २२

यस्य शल्कसीम्नि जलधिः अलीयत, यस्य पृष्ठे जगन्मण्डलमलीयत, यस्य क्रोधे क्षत्रगणः अलीयत, यस्य ध्याने विश्वम् अलीयत, यस्य असावधार्मिककुलम् अलीयत कस्मैचिदस्मै नमः इति। अस्मिन् श्लोके भगवद्विषयकः रतिः अभिवर्णितः। अतः भावस्येदमुदाहरणम्।

६.३ रसाभासो यथा -

मधुद्विरेफः कुसुमैकपात्रे पपौ प्रियां स्वामनुवर्तमानः।
शृङ्गेण च स्पर्शनिमीलिताक्षीं मृगीमकण्डूयत कृष्णसारः॥[2] इति

द्विरेफः स्वां प्रियां अनुवर्तमानः कुसुमैकपात्रे मधु पपौ च शृङ्गेण स्पर्शनिमीलिताक्षीं मृगीं कृष्णसारः अकण्डूयतेति। अस्मिन् श्लोके सम्भोगशृङ्गाररसः वर्णितः। परन्तु तिर्यग्विषयत्वाद्रसाभासः इति। अतः सर्वत्रापि काव्ये रसवत्वमङ्गीक्रियते। अतः रसवदेव काव्यम् इति काव्यलक्षणं निर्दिष्टम्।

सहायकग्रन्थसूची

1. प्रो. डा. श्रीनारायण मिश्रः, डा. शशिनाथ झा व्याख्याकारद्वयः, २०१७, रसगङ्गाधरः, चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी
2. श्री हरिशङ्करशर्मा, सम्पादकः, २०१६, काव्यप्रकाशः, चौखम्बा प्रकाशन, वारणसी
3. आचार्यः कृष्णमोहनशास्त्री, व्याख्याकारः, २०१५, साहित्यदर्पणः, चौखम्बा संस्कृत संस्थान, वाराणसी
4. कविशेखरः श्री बदरीनाथ शर्मा, संस्कृत व्याख्याकारः, २०१४, ध्वन्यालोकः, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफीस, वाराणसी
5. पं. केदारनाथशर्मा, वासुदेवशर्मा, व्याख्याकारौ, १९३४, सरस्वतीकण्ठाभरणम्, निर्णयसागरप्रेस्, मुम्बाय्
6. श्रीकृष्णसूरिः, परिशोधकः, १९०९, काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः, श्रीवाणीविलासमुद्रायन्त्रालयः, श्रीरङ्गम्.

Author's Details:

Address : Guest faculty, Dept of Sahitya,
National Sanskrit University, Tirupati – 517 507

Email ID : vissavajjulasuryaprabha@gmail.com

****

[1] साहित्यदर्पणः - विश्वनाथः - प्रथमपरिच्छेदः - पृ. सं - २३

[2] साहित्यदर्पणः - विश्वनाथः - प्रथमपरिच्छेदः – पृ. सं - २४

वैष्णवसम्प्रदाय में भक्तितत्त्व

(*Bhakti* in Vaiṣṇavism)

Ajay Singh

Abstract

The principle of Viṣṇu devotion is Vedic and his mystery is explained in the Vedic Samhitas and Upanishads. Vishnu is endowed with all desires and true resolve, the devotee can only get his salvation from the troubles of this world by the power of devotion. The basic foundation of Vaiṣṇavism rests on the Vedas but the Alwar saints of South India have accommodated each class through devotion to Lord Vishnu in simple language.

कुञ्चीशब्द - सम्प्रदाय, आळवार, भूरिश्रृंगा, गोपा, अडियार, स्तुतिगान, श्रीरङ्गम्, भगवत्, निष्कामता, भक्ति, अर्थार्थी, तमिलप्रदेश, धार्मिक, इष्टदेव, पेरुमळ्।

****

सम्प्रदाय से तात्पर्य एक ही धर्म की अलग-अलग परम्परा या विचारधारा मानने वाले वर्गों से है। सम्प्रदाय प्रत्येक धर्म में विद्यमान है, सम्प्रदायों के अन्तर्गत गुरु शिष्य परम्परा का श्रद्धापूर्वक निर्वहन किया जाता है जो गुरु द्वारा प्रतिपादित परम्परा को प्रमाणित करती है। वैष्णव सम्प्रदाय हिन्दू धार्मिक समाज का प्रमुख अङ्ग है जो किसी न किसी रूप में भारतवर्ष के प्रायः प्रत्येक भाग में जीवित तथा प्रचलित है। वैष्णव धर्म की प्रमुख विशेषता यह है कि इसमें प्राणिमात्र को अपने इष्ट देव की अपार दया एवं प्रसाद् का अधिकारी एक समान माना गया है और प्रत्येक व्यक्ति के लिए प्रेम प्रपत्ति आदि सुलभ होने का पूर्ण अवसर दिया गया है, जिससे इसके मूल सिद्धान्तों की व्यापकता तथा उनमें निहित उदारता का भी परिचय प्राप्त होता है।

वैष्णव धर्म भक्ति-प्रधान धर्म है और व्यक्ति का सम्बन्ध मानव हृदय से है। इस सम्प्रदाय में मानव की एकता सर्वदा उद्घोषित की गई है फलतः वैष्णव धर्म भी मानव को भगवत्प्रेम से वञ्चित रखने के लिए उद्यत नहीं है। उसका द्वार समभावेन सभी के लिए सर्वदा उन्मुख है। इसका प्रमाण दक्षिण भारत के तमिल प्रदेश में आऴ्वार सन्तों से माना जाता है 'आऴ्वार इस तमिल शब्द का अर्थ होता है - भगवद्भक्ति रस में लीन व्यक्ति अथ वा 'अध्यात्मज्ञान रूपी समुद्र में गहरा गोता लगाने वाला व्यक्ति'।[1] विष्णु भक्त में ऊंच-नीच का कोई भेदभाव नहीं था, भक्तिरस से युक्त स्त्री, पुरुष, ब्राह्मण, शूद्र आदि भक्तों की वाणी भगवान की दिव्य लीला दिखलाने में मुखरित हो रही थी। ऐसे भक्तों से युक्त आऴ्वार सन्त विशेष गौरव तथा सम्मान की दृष्टि से देखे जाते थे इनकी द्रविड भाषा में निबद्ध पदावली वेद् मन्त्रों के समान पवित्र, मधुर तथा सरस मानी जाती हैं।

---

[1] कुमारसेठ डॉ. रवीन्द्र, 1931, तमिल वैष्णव कवि आळवार (पृ. 146) साहित्यशोधसंस्थान, उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ।

'ये सन्त भगवान नारायण के सच्चे प्रेमी तथा उपासक थे। इनके जीवन का एक ही व्रत था भगवान विष्णु के विशुद्ध प्रेम में स्वतः लीन होना तथा अपने उपदेशों द्वारा दूसरों को लीन करना। इनकी भाषा द्राविडी या तमिल थी जिसमें सरसभक्ति- स्निग्ध सहस्रों पद्यों की रचना कर इन्होंने जनता के हृदय में भक्ति की सरिता बहा दी'।[1]

भूतं सरश्च महदाह्वय भट्टनाथ
श्रीभक्तिसार-कुलशेखर-योगिवाहान्।
भक्ताङ्घ्रिरेणु-परकाल यतीन्द्रमिश्रान्
श्रीमत्परांकुशमुनिं प्रणतोऽस्मि नित्यम्॥[2]

भारतीय संस्कृति सर्वथा परिपूर्ण तथा गौरवान्वित रही है, क्योंकि पाश्चात्य देशों से आने वाले अनेक धार्मिक अनुयायियों को सरलता पूर्वक् वैष्णवसम्प्रदाय के अन्तर्गत स्थान प्राप्त हुआ है।

किरात हूणान्ध पुलिन्द पुल्कसा
आभीर कङ्का यवना खशादयः।
येऽन्ये च पापा यदुपाश्रयाश्रया
शुध्यन्ति तस्मै प्रभविष्णवे नमः॥[3]

'हेलियोडोरस, नामक यवन दूत की चर्चा नितान्त उचित है, वह पश्चिमोत्तर प्रदेश के ग्रीक शासक - 'एण्टि अलकिडास का दूत बनकर विदिशा मण्डल के राजा काशीपुत्र भागभद्र के दरबार में आया था और वही उसने भगवान विष्णु की पूजा के निमित्त गरुडध्वज की स्थापना की थी।[4] वेदों में भगवान विष्णु की भक्ति भिन्न-भिन्न देवताओं के साथ प्राप्त होती है लेकिन जब इसका केन्द्र बिन्दु या मूल आधार भगवान विष्णु होता है, तब यह विष्णु भक्ति कहलाती है तथा उसका साधक वैष्णव माना जाता हैं - वेवेष्टि व्याप्नोति इति विष्णुः।[5] वह सर्वत्र व्याप्त है, अतः उसे विष्णु कहा जाता है। भगवान विष्णु का सबसे प्रसिद्ध कार्य है तीन पगों में ही सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को नाप लेना-

प्र विष्णवे शूषमेतु मन्म गिरिक्षत उरुगायाय वृष्वे।
य इदं दीर्घ प्रयतं सधस्थमेको विममे त्रिभिरित्पदेभि॥[6]

यजुर्वेद में भी इसी प्रकार भगवान विष्णु द्वारा तीन पगों में ही सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को समायोजित कर लेने का वर्णन प्राप्त होता है -

---

[1] उपाध्याय बलदेव, आचार्य, 1978, वैष्णव सम्प्रदायों का साहित्य और सिद्धान्त (पृ. 146) चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन, वाराणसी

[2] उपाध्याय, बलदेव, आचार्य, 1978, वैष्णव सम्प्रदायों का साहित्य और सिद्धान्त (पृ. 147) चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन, वाराणसी

[3] श्रीमद्भागवतपुराण, स्कन्द 2, अध्याय 4/18

[4] वेसनगर शिलालेख (200 ई.पू.) (वैष्णव सम्प्रदायों का साहित्य और सिद्धान्त, पृ. 65)

[5] पद्मश्री द्विवेदी डॉ. कपिलदेव आचार्य,V2015(पृष्ठ299) विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी

[6] ऋग्वेद 1/154/3

इदं विष्णुर्वि चक्रमे त्रेधा न दधे पदम्। समूढमस्य पांसुरे।[1]

भगवान विष्णु को ऋग्वेद में बल युक्त तथा सामर्थ्यशाली बताया गया है और इन्द्र के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध पाया गया है -

प्र तद्विष्णुः स्तवते वीर्येण मृगो न भीमः कुचरो गिरिष्ठाः।
यस्योरुषु त्रिषु विक्रमणेष्वधिक्षियन्ति भुवनानि विश्वा॥[2]

वेदों में भगवान विष्णु का सम्बन्ध गायों के साथ विशेष रूप से प्राप्त होता है और यह परम्परा वैष्णव धर्म के इतिहास में सर्वत्र लक्षित होती है -

त्रीणि पदा वि चक्रमे विष्णुर्गोपा अदाभ्यः। अतो धर्माणि धारयन्॥[3]

भौतिक जगत में 'भूरिश्रृङ्गा अयास' गाय सूर्य की चञ्चल किरणें हैं जो आकाश में नाना दिशाओं को उद्भासित करती दिखाई देती हैं तथा इन्हीं मंत्रों के आधार पर अवान्तर कालीन वैष्णव मत के अनेक सिद्धान्त अवलम्बित हैं। भगवान विष्णु का सर्वोच्च पद गोपालक कहलाता हैं। जिसका वैष्णव ग्रन्थों में साङ्गोपाङ्ग वर्णन प्राप्त होता है'।[4] महाकवि कालिदास ने भी स्वरचित गीतकाव्य मेघदूत में मेघ के विचित्र सौन्दर्य की कल्पना के अवसर पर इस गोप-वेषधारी भगवान् विष्णु का स्मरण किया है -

रत्नच्छायाऽऽव्यतिकर इव प्रेक्ष्यमेतत्पुरस्ता -
द्वल्मीकाग्रात्प्रभवति धनुष्खण्डमाखण्डलस्य।
येन श्यामं वपुरतितरां कान्तिमापत्स्यते ते
बर्हेणेव स्फुरितरुचिना गोपवेषस्य विष्णोः॥[5]

विष्णु लोक जहां भगवान विष्णु का निवास स्थान है, इसे सभी लोगों में सबसे पवित्र लोक माना जाता है -

तदस्य प्रियमभि पाथो अश्यां नरो यत्र देवयवो मदन्ति।
उरुक्रमस्य स बन्धुरित्था विष्णोः पदे परमे मध्व उत्सः॥[6]
सहस्रपत्रकमलं गोकुलाख्यं महत्पदम्।
तत् कर्णिकारं तद्धाम तदनन्तांशसम्भवम्॥[7]

विष्णु लोक को ही श्रीमद्भगवद्गीता में भगवान श्रीकृष्ण ने परमधाम कहा है -

---

[1] यजुर्वेद 5/15

[2] ऋग्वेद 1/154/2

[3] ऋग्वेद 1/2/18

[4] उपाध्याय बलदेव आचार्य,1978,वैष्णव सम्प्रदायों का साहित्य और सिद्धान्त(पृ. 54) चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन,वाराणसी

[5] मेघदूत (पूर्वमेघ 15)

[6] ऋग्वेद 1/154/5

[7] श्री ब्रह्मसंहिता 2005 श्रीमता जीवगोस्वामिपादेन कृतया टीकया (5/2) प्रकाशन - त्रिदण्डिस्वामी गौड़ीय, मठ मथुरा उ. प्र.

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुःपरमां गतिम्।

यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम॥

षुरुषःस परःपार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया।

यस्यान्तः स्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम्॥[1]

श्रीकृष्ण ने विष्णु स्वरूप को स्पष्ट करते हुए कहा है कि - आदित्यानामहं विष्णुः।[2] अर्थात् हे अर्जुन मैं अदिति के बारह पुत्रों में विष्णु हूँ।

यथाकाशस्थितो नित्यं वायुःसर्वत्रगो महान्।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय॥[3]

स्कन्दपुराण के काशीखण्ड के द्वितीय अध्याय में ध्रुव विष्णु की स्तुति करते हुए कहते हैं कि -

मित्राणां हि कलत्रं त्वं धर्मस्त्वं सर्वबन्धुषु।

त्वत्तो नान्यज्जगत्यस्मिन्नारायण ! चराचरे॥

न नमामि न च स्तौमि न पश्यामीह चक्षुषा।

न स्पृशामि न वा यामि गायामि न हरिं विना॥[4]

इतना सब मन्थन करने का तात्पर्य यही है कि भगवान विष्णु की उपेक्षा कर अन्य देवों का समाश्रयण करना अभिप्रेत नहीं है -

लक्षणं भक्तियोगस्य निर्गुणस्य ह्युदाहृतम्।

अहैतुक्यव्यवहिता या भक्ति पुरुषोत्तमे॥[5]

भक्ति में पूर्णनिष्कामता होनी चाहिए। यदि भक्त भगवान के सामने दरिद्र के समान मात्र गिड़गिड़ा कर केवल अपनी क्षुद्र कामना की पूर्ति के लिए ही प्रार्थना करता है तो वह वास्तव में भक्त नहीं कहा जा सकता है वह तो मात्र वैदिक काम्य कर्मों के उपासक के समान अर्थार्थी भक्त अर्थात् हीन कोटि का भक्त माना जाता है।

आत्मारामाश्च मुनयो निर्ग्रन्था अप्युरुक्रमे।

कुर्वन्त्यहैतुकीं भक्तिमित्थम्भूतगुणो हरिः॥[6]

---

[1] श्रीमद्भगवद्गीता 8/21/22

[2] श्रीमद्भगवद्गीता 10/21

[3] श्रीमद्भगवद्गीता 9/6

[4] स्कन्दपुराण के काशीखण्ड के द्वितीय अध्याय में श्लोक 19, 26

[5] श्रीमद्भागवत महापुराण 3/29/12

[6] श्रीमद्भावतमहापुराण 1/7/10

अर्थात् जो लोग ज्ञानी हैं, जिनकी अविद्या की गांठ खुल गयी हो और जो सदा आत्मा में ही रमण करने वाले हैं,वे ही भगवान की हेतु रहित भक्ति किया करते है, क्योंकि भगवान के गुण ही ऐसे मधुर है, जो सबको अपनी ओर खींच लेते हैं। कठोपनिषद् का अनुशीलन भक्ति के सिद्धान्तों का स्पष्ट निदर्शक है। आत्मप्राप्ति के उपायों का वर्णन करते समय यह उपनिषद् बतला रहा है कि -

नायमात्मा प्रवचनेन लक्ष्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्य स्तस्यैष आत्मा वृणुते तनूं स्वाम्॥[1]

अर्थात केवल आत्मलाभ के लिए ही प्रार्थना करने वाले निष्काम पुरुष को आत्मा के द्वारा ही आत्मा की उपलब्धि होती है।

तमक्रतुःपश्यति वीतशोको धातुःप्रसादान्महिमानमात्मनः॥[2]

अर्थात निष्काम पुरुष जगत्कर्ता के प्रसाद से अपनी आत्मा की महिमा देखता तथा शोक रहित हो जाता है। वैष्णव धर्म में प्रसाद (दया, अनुग्रह) का सिद्धान्त अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है, भगवान के अनुग्रह से ही भक्ति की कामनावल्ली पुष्पित तथा फलित होती है -

सत्यं दिशत्यर्थितमर्थितो नृणां नैवार्थदो यत् पुनरर्थता यतः।
स्वयं विधत्ते भजतामनिच्छतामिच्छापिधानं निजपादपल्लवम्॥[3]
यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ।
तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः॥[4]

अर्थात जिस पुरुष को देवता में उत्कृष्ट भक्ति होती है तथा देव के समान गुरु में भी जिसकी भक्ति होती है, उसी महात्मा को यह कहे गये अर्थत् स्वतः प्रकाशित होते हैं। उपनिषद् साहित्य से ही भक्ति शब्द का प्रथम प्रयोग प्राप्त होता है तथा अवान्तर कालीन वैष्णव धर्म में गुरु की जो महिमा विशेष रूप से अधिकृत की गई है, उसी की सूचना इस मंत्र में दी गई है -

यो ब्रह्माणं विद्धाति पूर्वं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै।
त ह देवमात्मबुद्धिप्रकाशं मुमुक्षुर्वै शरणमहं प्रपद्यते॥[5]

भगवान विष्णु भक्ति का द्वितीय उत्थान हमें दक्षिण भारत के तमिल प्रदेश (तमिलनाडु) से उपलब्ध होता है। यह युग प्रारम्भ होता है आळवार सन्तों से तथा समापन होता है आचार्यों से। आलवार सन्तों की (परिभाषा प्रथम पृष्ठ

---

[1] कठोपनिषद, 1/2/23

[2] कठोपनिषद, 1/2/20

[3] श्री मद्भागवतमहापुराण, 5/19/27

[4] श्वेताश्वतरोपनिषद, 6/23

[5] श्वेताश्वतरोपनिषद, 6/18

पर अंकित की गई है) कृष्ण भक्ति की जो परम्परा मध्ययुगीन हिन्दी साहित्य में विकसित हुई है, वैसी ही भक्ति भावना हमें उससे आठ सौ वर्ष पूर्व आळवार भक्तों से लक्षित होती है। हिन्दी साहित्य के कृष्ण भक्त कवि जिस माधुर्य भाव के उपासक हैं तथा राधाकृष्ण की भक्ति को जिस मोहक रूप में प्रस्तुत करते हैं, ठीक उसी प्रकार रूप वर्णन आळवार भक्तों ने भी किया है, इन्होंने राधा कृष्ण के प्रणय सम्बन्धों का लीला गान किया है तथा युगल रूप में वर्णन किया है।[1] भक्तिसार तिरुमडिसै आळवार - इन्होंने अपने उपदेशों के सार में भक्ति के विषय में इस प्रकार कहा है कि भक्ति भगवान की कृपा से ही प्राप्त होती है। भगवान की कृपा को पाकर मनुष्य अजेय बन जाता है। भगवत्प्रेम ही मनुष्य के लिए सबसे बड़ी सम्पत्ति है। नारायण ही सब कुछ है वे ही हमारे सर्वस्व हैं।[2]

पोय्गै आळ्वार (सरोयोगिन्) ने श्रीमन्नारायण की स्तुति करने के लिए जो आधार बनाया वह भी अपूर्व एवं विशाल है। 'जिन सुदर्शन चक्रधारी पेरूमाळ् का यह भूलोक दीपाधार है, यह सागर घृत है, सूर्य प्रकाशयुक्त वर्तिका है उनके चरणों में यह पद्य- माला संसार को कष्ट-सागर से मुक्त करने के लिए अर्पित करता हूं।[3] भगवान के नाम उच्चारण करने के लिए मुंह के अन्दर ही जिह्वा है जिसे अन्यत्र खोजने की आवश्यकता नहीं है। जपने के लिए मधुर 'नमो नारायणाय, शब्द है। आश्चर्य है कि लोग अपने पास के साधन को न अपना कर भगवान् को प्राप्त करना छोड़ कर दिशा भ्रमित मार्ग पर क्यों चलते हैं।[4] न तो उसका कोई निश्चित रूप हैं,न निश्चित आकार है और न ही निश्चित नाम है,भक्त (अडियार) उसे जिस नाम से पुकारते हैं वह तो उसी नाम को स्वीकार कर लेता है।[5]

इन पदों का विश्लेषण करने पर स्पष्ट हो जाता है कि वर्तिका-युक्त सूर्य का प्रकाश यदि बाह्य जगत में है तो हृदयरूपी वर्तिका को भी प्रकाशित करने का उपक्रम है। प्रभु की वन्दना का लक्ष्य सांसारिक कष्टों से मुक्ति की कामना तो है पर अपनी मुक्ति की नहीं, प्रभु जिस रूप में चाहो स्मरण ध्यान का विषय बन सकते हैं पर पोय्गै ने नारायण का ही रूप प्रमुख रूप से काव्य का विषय बनाया है। वास्तव में यह साधक कवि परमब्रह्म पुरूषोत्तम को अणु से भी अणु और महान से भी महान से भी सर्वव्यापी रूप में -

अणोरणीयान् महतो महीयानात्मा गुहायां निहितोऽस्य जन्तोः।
तमक्रतुं पश्यति वीतशोको धातुःप्रसादान्महिमानमीशम्॥[6]

---

[1] कुमार सेठ डॉ. रवीन्द्र 1931 तमिल वैष्णव कवि आळवार (पृ. 1) साहित्य शोध संस्थान,उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ

[2] उपाध्याय आचार्य बलदेव, 1978 वैष्णव सम्प्रदायों का साहित्य और सिद्धान्त (पृ. 148) चौखाम्बा अमरभारती प्रकाशन, वाराणसी

[3] कुमार सेठ डॉ. रवीन्द्र, 1931 तमिल वैष्णव कवि आळवार, पृ. 41 (मुदल तिरुवन्तादि, पद -1) साहित्य शोध संस्थान,उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ

[4] कुमार सेठ डॉ. रवीन्द्र, 1931 तमिल वैष्णव कवि आळवार, पृ. 41 (मुदल तिरुवन्तादि, पद -44) साहित्य शोध संस्थान,उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ

[5] कुमार सेठडॉ.रवीन्द्र 1931 तमिल वैष्णव कवि आळवार, पृ. 41 (मुदल तिरुवन्तादि, पद -95) साहित्य शोध संस्थान,उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ

[6] श्वेताश्वतरोपनिषद, 3/20

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्वदाति तथैव चान्यः।
आश्चर्यवच्चैनमन्य श्रृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित्॥[1]

अर्थात् कोई एक महापुरुष ही इस आत्मा को आश्चर्य की भाँति देखता है और वैसे ही दूसरा कोई महापुरुष ही इसके तत्त्व का आश्चर्य की भांति वर्णन करता है तथा दूसरा कोई अधिकारी पुरुष ही इसे आश्चर्य की भांति सुनता है और कोई कोई तो सुनकर भी उसको नहीं जानता है। भूतत्तु आऴ्वार (भूतयोगिन्) बाल्यावस्था से ही सन्त, पवित्र, निष्कलङ्क ज्ञान के अपूर्व भण्डार और श्रेष्ठ भगवत् अनुरागी थे इन्होंने भगवान की भक्ति करते हुए कहा है कि भक्ति रूपी दीपक,कामना रूपी घृत, प्रभु- चिन्तन रूपी वर्तिका को ज्ञान के प्रकाश द्वारा आलोकित कर मैं तमिल पद्य रचना को नारायण के चरणों में अर्पित करता हूँ।[2] भगवान श्रीकृष्ण (नारायण) के प्रति सन्त अपनी भक्तभाव को(वात्सल्य भाव से)के प्रति भक्ति से एक पद्य स्पष्ट करते हुई कहा हैं कि बहुत प्रेम से दूध पिलाने के लिए पुतना ने तुम्हें गोदी में लिया और तुमने स्तन का पान करते हुए उसकी जीवन-लीला ही समाप्त कर दी! यशोदा ने यह सब देखकर भी भय रहित प्रभु तुम्हें दूध पिलाया, माता की अभूतपूर्व दया ममता के लिए यह धरती भी प्रत्युकार में दी जाए तो भी पर्याप्त नहीं होगी।[3] एक ही पद में तीन अवतारों का वर्णन करते हुए भुतत्तु कहते हैं- वामन रूप में सम्पूर्ण लोक के लिए, नृसिंह रूप में तीक्ष्ण नखों द्वारा हिरण्यकशिपु का संहार किया और (कृष्णावतार रूप में) सात लोकों को प्राप्त किया।[4]

महाविष्णु गजेन्द्र-मोक्ष शकटासुर भञ्जन, राम, वामन, नृसिंह आदि का अनेक बार उल्लेख इनकी कृति 'इरन्डाम् तिरुवन्तादि'मे उपलब्ध है। पेय् आऴ्वार (महायोगिन्) वैष्णव भक्ति की श्री सम्प्रदाय के मतानुयायी इन्हें भी पोय्गै और भूतत्तु की भांति भगवद्भक्ति के प्रचार प्रसार के लिए भेजे गए अंशावतार माने जाते हैं। मन्दिर के कुएं के रक्त कमल से इनकी उत्पत्ति हुई है। ऐसा माना जाता है। प्रभु साक्षात्कार का उल्लेख करते हुए सन्त ने प्रथम पद्य में ही कहा है - मैंने उनके कृष्ण-रूप में स्वर्णित लक्ष्मी के दर्शन किए! मुझे महाविष्णु के कृष्ण का भी दर्शन हुआ,मैं ने उनके हाथों में सुन्दर पांचजन्य एवं युद्ध के लिए सुदर्शन चक्र के दर्शन प्राप्त किए।[5] प्रभु निश्चय ही रस-रूप है, भक्त महालक्ष्मी के स्वर्णिम एवं विष्णु के चमकते कृष्ण वर्ण को देखकर आनन्द-मग्न हो जाते हैं। महायोगिन् आस्था श्रद्धा और भक्ति के कवि हैं, आत्मतत्त्व में अटूट आस्था, श्रद्धा-विश्वास आधृत भक्ति-से युक्त विवेकशील ज्ञानी साधक भक्त के रूप में पेय्आलवार अपने ज्योतिर्मय प्रभु के लिए सतत प्रयत्नशील हैं। इनकी धार्मिक सहिष्णुता शिव और विष्णु ऐक्य-दृष्टि

---

[1] श्रीमद्भगवद्गीता, 2/29

[2] सन्तवाणी-नालायिर दिव्यप्रबन्ध,तमिल भाषा के वैष्णव आळवार सन्तों का चतुस्सहस्त्र आळवार दिव्यप्रबन्ध,साहित्य प्रस्तुत कर्ता डॉ. पी. जयरामन (खण्ड-1) प्रथम संस्करण वाणी प्रकाशन पद्य-1

[3] तत्रैव पद्य - 5

[4] तत्रैव पद्य-18

[5] कुमार सेठ डॉ. रवीन्द्र, 1931 तमिल वैष्णव कवि आळवार (पृष्ठ 55) साहित्य शोध संस्थान,उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ।

सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। विष्णु भगवान् के प्रति गम्भीर, श्रद्धा संवलित प्रेम उनके काव्य का मूल विषय है। इनके काव्य के प्रथम पद्य में देवी महालक्ष्मी एवं विष्णु का सामञ्जस्य श्रीवैष्णव सिद्धान्त की आधारशिला है।[1]

नम्माळ्वार(शठकोप) द्वारा भगवान विष्णु की भक्ति में 1296 पद नालायिर दिव्यप्रबन्ध में प्राप्त होते हैं। इस रचना को भगवद्विषयक ईश्वरीय गुणों की व्याख्या तथा गायन करने वाला माना गया है। उस अथाह आनन्द सागर, अनन्त प्रभु के साथ यह प्रत्यक्ष सम्बन्ध है, इस अखिल ब्रह्माण्ड में जो कुछ भी चराचरात्मक जगत् है सब का सर्वाधार, सर्वनियन्ता, सर्वशक्तिमान्, सर्वज्ञ सर्वकल्याण गुण स्वरूप परमेश्वर से व्याप्त है। जो समस्त प्राणियों में परमात्मा को देखता है - 'सर्वभूतेषु चात्मनं तथा सर्वं खल्विदं ब्रह्म' का भाव तिरुवाय्मोलि का अन्तर्निहित विषय है। मनुष्यों का ध्यान सांसारिकता से हटाकर चरम सत्य की ओर उन्मुख करना यही इनका मूल लक्ष्य द्रष्टव्य होता है! "जब मानव स्वयं को प्रभु के प्रति अर्पित कर देता है तो सब सहज, सरल हो जाता है, ईश्वर स्वयं को भक्त के प्रति तभी अर्पित करता है जब भक्त पूर्णरूपेण उसे अपना सर्वस्व दे देता है।"[2] कुलशेखर-आळ्वार भगवत भक्ति में दो ही रचनाएं प्राप्त हैं - मुकुन्दमाला तथा पेरुमालतिरुमोलि। संस्कृत में रचित 'मुकुन्दमाला' वैष्णव भक्ति की अप्रतिम रचना के रूप में विख्यात है -

जयतु जयतु देवो देवकीन्दनोऽयं जयतु जयतु कृष्णो वृष्णिवंशप्रदीपः।
जयतु जयतु मेघश्यामलः कोमलाङ्गः जयतु जयतु पृथ्वीभारनाशो मुकुन्दः॥[3]

कवि का प्रबल आग्रह है कि विष्णु के प्रति एकनिष्ठ भक्ति ही मनुष्य का उद्धार कर सकती है। इसलिए इस भवसागर से पार उतरने के लिए, जो तृष्णारूपी जल से आपूरित है, मोहरूपी तरङ्गों से व्याप्त है, स्त्रीरूपी आवर्त से युक्त है तथा पुत्ररूपी ग्राहसमूह से संकुलित है, केवल भक्तिरूपी नाव प्रदान करने की याचना कवि करता है। भाषा की मधुरता तथा भावों की कोमलता में यह मुकुन्दमाला स्तोत्र अद्वितीय माना गया है-

कृष्णो रक्षतु नो जगत्त्रयगुरुः कृष्णं नमध्वं सदा,
कृष्णेनाखिलत्रवो विनिहताः कृष्णाय तस्मै नमः।
कृष्णादेव समुत्थितं जगदिदं कृष्णस्य दासोऽस्म्यहम्,
कृष्णे तिष्ठति विश्वमेतदखिलं हे कृष्ण! रक्षस्व माम्॥[4]

वास्तव में कुलशेखर जी का भगवान विष्णु के प्रति अनन्य भक्ति थी, सभी आळ्वार सन्तों में उन्होंने भगवान विष्णु की भक्ति में प्रथम स्थान प्राप्त किया इन्होंने श्रीमन्नारायण से प्रार्थना करते हुए कहा है कि ' हे प्रभु मेरी मात्र यही कामना है कि मैं तुम्हारे मन्दिर की एक सीढ़ी बनकर रहूं जिससे भक्तों के चरण बार-बार मेरे मस्तक पर पड़े। पूर्णतया

---

[1] कुमार सेठ डॉ.रवीन्द्र,1931तमिल वैष्णव कवि आळवार (पृष्ठ 58) साहित्य शोध संस्थान,उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ

[2] तत्रैव पृ. 79

[3] श्री मुकुन्दमाला स्तोत्र, कुलशेखर, श्लोक - 2

[4] श्री मुकुन्दमाला स्तोत्र, कुलशेखर, श्लोक - 44

परिचित कुलशेखर आळ्वार भक्ति मार्ग के सच्चे पथिक हैं। इन्होंने भगवान विष्णु का रङ्गनाथ, राम तथा कृष्ण आदि रूपों में गुणगान किया है। पेरिवाळ्वार(विष्णुचित्त) भगवान विष्णु की स्तुति करते हुए कहते हैं कि नारायण शब्द कहने के अतिरिक्त साधुता या असाधुता कुछ नहीं जानता श्रीमन्नारायण! क्षुद्र स्वभाव के कारण असत्य वचन कहकर तुम्हारी स्तुति करने वाला तो मैं नहीं हूं। तुम्हारे ध्यान करने की विधि मैं नहीं जानता, निरन्तर नमो नारायण कहता ही रहता हूं, भक्तों को न तो वस्त्र और न ही अन्न की कामना है।[1]

आण्डाळ(गोदा) बाल्यावस्था में ही श्रीरङ्गम् के रङ्गनाथ जी को पतिरूप में धारण कर लिया। वह श्री रङ्गनाथ को अर्पित करने से पूर्व गुंथी हुई माला को अपने गले में पहनकर प्रभु के लिए भेजती थी। एक दिन पिता पेरिवाळ्वार द्वारा यह देख लिए जाने के कारण गले से उतरी हुई माला रङ्गनाथ जी को अर्पित नहीं की गई। उसी रात्रि में पेरिवाळ्वार को स्वप्न में श्रीरङ्गनाथ का आदेश हुआ कि उन्हें आण्डाळ द्वारा धारण की गई माला ही अर्पित की जाए। आण्डाळ का अर्थ-जिसने भगवान को प्राप्त किया अथवा भगवान् के प्रति प्रबल प्रेम करने वाली " इन्हें दक्षिण भारत की मीरा कहा जाता है।"[2] तोंडरअडिप्पोडिआळ्वार(भक्तान्घ्रिरेणु, विप्रनारायण) भगवान् की स्तुति करते हए कहते हैं - न तो मैं तपस्वियों के परिवार से सम्बद्ध हूँ, न धनाढ्य वर्ग से! न ही मेरे सम्बन्धियों का मुझसे कोई वास्ता है। सुन्दरियों के अरुण-अधरों के पाश द्वारा आबद्ध मैं ने अपना जीवन वृथा कर दिया है। श्रीरङ्गम् के स्वामी मुझे तो आपने, जीवन व्यर्थ ही दिया! कवि अपने मनसा-वाचा-कर्मणा जड़ता का उल्लेख करता है तथा प्रभु से विमुख होने के दोष इत्यादि का वर्णन करने के उपरान्त प्रभु की ही शरण ग्रहण करता है - मूर्खनेन् वन्दु निन्रेन, मूर्खनेन्, मूर्खनेन।[3]

जब मैं द्यूत क्रीडा में संलग्न एवं चोर था तथा स्त्री के मीन-सदृश नेत्रों के जाल में फंस कर असहाय हो गया था, तब श्रीरङ्गनाथ के अपार सौन्दर्य ने ही तो मुझे पुकारा मेरी बुद्धि को सन्मार्ग की ओर उन्मुख कर अपने प्रति मुझे प्रेम की बुद्धि प्रदान की। तिरुप्पाण्आळ्वार (मनिवाहन) स्तुति गान करते हुए कहा कि मुझे दासों(अडियार) का दास बनाने वाले स्वर्ग लोक के वासियों के अधीश्वर सुगन्धित उपवनों से युक्त वेंकटगिरि के स्वामी भक्तों के दोष न देखने वाले श्रीरङ्ग के स्वामी के श्रीकमल चरण मेरे नेत्रों में विद्यमान हैं।[4] स्तुति करते हुए कवि ने प्रभु के चरण कमल पीताम्बर नाभि, मेखला, श्रीवक्ष, कण्ठ,अरुण अधर अवसादरहित लोचन, नीलवर्णशरीर को अपना विषय बनाया। वक्षस्थल के उल्लेख में लक्ष्मी का विशेष आदर सहित वर्णन प्राप्त हुआ है।

तिरुमङ्गै आळ्वार(परकाल,नीलन) भक्ति के मार्ग को पूर्ण रूप से आत्मसात करने वाले तिरुमङ्गै आळ्वार ने कतिपय सरल सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। निराहार रहना, पॉच इन्द्रियों को पीडा देना, शरीर को कृश करने का

---

[1] कुमार सेठ डॉ. रवीन्द्र 1931 तमिल वैष्णव कवि आळवार (पृ. 117) साहित्य शोध संस्थान, उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ (पेरिवाळवार तिरुमोलि - 1/6)

[2] तत्रैव पृ. 131

[3] तत्रैव पृ. 152

[4] तत्रैव पृ. 160

प्रयास आदि वृथा है। दीर्घकाल तक कच्चे फल खाकर तीव्र वायु का पान करना तथा चिरकाल तक पांच अग्नियों के मध्य खड़े होकर तपस्या करने की भी कोई आवश्यकता नहीं, भक्ति के मार्ग का पथिक तो प्रभु की शरण मात्र ग्रहण कर ले, यही पर्याप्त है।[1] रामानुज के पूर्ववर्ती सभी दिव्यसूरि तथा आचार्यगण एकेश्वरवादी थे, वे नारायण या विष्णु को भगवान मानते थे। विष्णु ही सृष्टि के कर्ता धर्ता तथा हर्ता हैं। प्रभु की तीन शक्तियॉ हैं- श्री(लक्ष्मी),भू तथा लीला। नारायण के छः गुण हैं - ऐश्वर्य, तेज, शक्ति, बल, वीर्य तथा विज्ञान। विज्ञान भगवान का स्वरूप है। रामानुज सम्प्रदाय की गुरु परम्परा के सभी आचार्य गुरु श्रीरङ्ग के उपासक थे। उनके इष्टदेव श्रीरङ्गम् मन्दिर में प्रतिष्ठित श्रीरङ्गनाथ की मूर्ति थे, नाथमुनि के साथ ही वहॉ आऴ्वारों के दिव्य-प्रबन्ध का गायन होता चला आ रहा है।[2]

इस प्रकार वैष्णव सम्प्रदाय में भगवान विष्णु की भक्ति को ही सर्वोपरि माना गया है, भक्ति तत्त्व से ही भक्ति रस का भी प्रतिपादन किया गया है। वास्तव में भक्ति रस ही मुख्य रूप से भक्ति तत्त्व है।

सहायकग्रन्थसूची

1. कुमार सेठ डॉ.रवीन्द्र, 1931, तमिल वैष्णव कवि आळवार, साहित्यशोध संस्थान उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ।
2. उपाध्याय श्रीबलदेव आचार्य, 1978, वैष्णव सम्प्रदायों का साहित्य और सिद्धान, चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन,वाराणसी।
3. सरस्वती श्रीमधुसूदन, 2015, श्री भगवद्भक्ति रसायन, (अनुवाद - पाण्डेय शास्त्री श्री जनार्दन) चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी।
4. स्व.पद्मभूषण उपाध्याय श्री बलदेव आचार्य, 2018, संस्कृत वाङ्मय का बृहद् इतिहास (दशम-खण्ड वेदान्त),उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ।
5. गोयन्दका जयदयाल, 2020, श्रीमद्भागवद्गीता(तत्वविवेचनी हिन्दी-टीका),गीताप्रेस गोरखपुर।
6. सरस्वती श्री हरिहरान्द(महाराज श्री करपात्री), 2016, श्री राधाकृष्ण धानुका प्रकाशन संस्थान।
7. पद्मश्री द्विवेदी आचार्य डॉ. कपिलदेव, 2015, वैदिक साहित्य एवं संस्कृति, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी।
8. स्व.पद्मभूषण उपाध्याय श्री बलदेव आचार्य, 2019 संस्कृत-वाङ्मय का बृहद् इतिहास(एकादश-खण्ड तन्त्रागम),उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ।
9. शर्मा रेग्मी श्रीशेषराज आचार्य, 2015, मेघदूत, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी।
10. उपाध्याय श्रीबलदेव आचार्य स्वामी, 1953, भागवत् सम्प्रदाय, नागरी प्रचारिणी सभा, काशी।
11. चतुर्वेदी परशुराम, 1953, वैष्णवधर्म, विवेक प्रकाशन, इलाहाबाद।

Author's Detail
Address: Research Scholar
Department of Sanskrit & Prakrit Language
University of Lucknow, Uttar Pradesh, Bharat (India) 226007
Email: ajaylu96@gmail.com

****

[1] तत्रैव पृ. 172

[2] पद्मभूषण उपाध्याय श्रीबलदेव आचार्य, 2018 संस्कृत वाङ्मय का बृहद इतिहास, दशम-खण्ड वेदान्त (पृष्ठ-196) उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ

शुनःशेपोपाख्यानस्योद्भवो विकाशश्च विमर्शात्मकमध्ययनम्

(The Origin and Development of the legend of Śunaḥśepa: An Analytical Study)

Dr. Pradipkumar Mahapatra

Abstract

The Veda is a mass of words composed of mantras and Brahmanas. Among the Brahmanical literatures, the Aitareya Brahman within the Rig Veda occupies the foremost place. There are many kinds of anecdotes. One of them, and well known, is the story of Shunahshepo. The influence of Chopakhyana is seen not only in Vedic literature but also in post-Vedic literature. Where does the root of the story lie? Or how did the story of the anecdote unfold? What are the twisted forms? I will discuss the impact of the narrative on the present society or what it is like in this essay alone.

कुञ्चीशब्दाः - ऋग्वेदे शुनःशेपकथा, ऐतरेयब्राह्मणम्, बृहद्देवता, रामायणम्, महाभारतम्, राजसूययागश्चेत्यादयः।

****

भारतवर्षस्येतिहासस्योषाकालस्य सूचना वैदिकयुगादेव सम्भवति। अस्मिन्नेव वैदिकसाहित्ये सम्प्रदायस्या-स्यैकस्य सहस्रकालिकायाः आध्यात्मचिन्तायाः धारा सम्पूर्णरूपेण विकशिता। अद्यापि प्रचेष्टेयं कथञ्चित् प्रवाहिता। वैदिकज्ञानतप-स्विभिस्तेषां स्वाचरिततपोबलद्वारा विश्वसभ्यतायाः मङ्गलमभिलसन्ति स्म। तेषां भावनादयः प्रकाशिताः संहिताब्राह्मणारण्य-कोपनिषदादिषु। एतेषु विभागचतुष्टयेषु सर्वप्राचीनत्वात् ऋग्वेदस्य प्राधान्यं सर्वैरवाङ्गीक्रियते। परन्तु भाषावैज्ञानिकदृष्ट्या तथा च समाजशास्त्रीयदृष्ट्याध्ययनेन ब्राह्मणसाहित्यं हि मूर्ध्णि राराजते।

विश्वनिखिलस्यादितमो ग्रन्थो हि वेदः ऋगादिभेदेन चतुर्धा एव विभक्तुं युज्यते। आचार्येणापस्तम्वेनोक्तं- '**मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम्**' इति। अर्थात् मन्त्रांश-ब्राह्मणांशयोरुभययोर्मेलनं हि वेदः। वैदिकसाहित्ये ब्रह्मशब्दस्य बहुधा अर्थे सन्निविष्टेऽपि कर्म इत्यनेन परिचीयते मुख्यतया इति तु निरुक्तकारैः भणितमेव। यत्तु ब्राह्मणसाहित्यैः सह अतीवता-त्पर्य्यतया कल्प्यते।[1] आद्युदात्त-क्लीवलिङ्गब्रह्मशब्दादेव ब्राह्मणशब्दस्य व्युत्पत्तिरिति, यस्यार्थस्तु चेतना शक्तिर्वा। मन्त्रेषु एव चेतनायाः विकाशो जायते। मन्त्रं मन्त्रशक्तिश्च द्वावैव ब्रह्म। तदाश्रयप्रवर्तिता विद्या प्रयोगकौशलं च ब्राह्मणम्।[2] ब्राह्मणस्येतरलक्षनान्यपि वर्तन्ते। आपस्तम्वेनोक्तं - '**कर्मचोदना ब्राह्मणानि**'। *आपस्तम्वश्रौतपरिभाषासूत्रे* भणितं - '**ब्राह्मणं नाम कर्मणस्तन्मन्त्राणां च व्याख्यानग्रन्थः**', जैमिमिनये- '**शेषे ब्राह्मणशब्दः**'। अर्थात् मन्त्रव्यतिरिक्तो वेदभाग एव ब्राह्मणम्।

सायणाचार्यदृष्ट्या मन्त्रव्यतिरिक्तो वेदभागः ब्राह्मणम्। सायणाचार्यस्य लक्षणं तु अधिकसङ्गतिपूर्णमिति मन्यते। ब्राह्मणसाहित्यं द्विधा एव विभज्यते – 1. ब्राह्मणारण्यकोपनिषदः। 2. यज्ञमार्गाणुसारिभिः विधि-अर्थवाद-निन्दा-प्रशंसा-पुराकल्प-परकृति-प्रभृतीनां षण्णां भेदेन ब्राह्मणसाहित्यस्य विषयाः निर्वाचिताः। ब्राह्मणसाहित्यन्तु स्वीयपरिधिद्वारा स्वकीयविषयवैचित्र्येण चैव वैदिकसमाजस्य संस्कृतेश्च महदाकररूपेण परिगण्यते उइन्टारनित्जप्रमुखैः

---

[1] निरुक्तम्. 12.38

[2] वेदमीममांसा - अनिर्वाण, पृ. 99

साहित्याचार्यैरिति।[1] ब्राह्मणसाहित्यस्य विषयेऽपि तेषामाचार्यानां मतानैक्यं दृश्यते।[2] शोधपत्रस्य विषस्तावत् ऐतरेयब्राह्मणसम्पृक्त इति कृत्वा आदौ ऐतरेयब्राह्मणस्य नामकरणविषये काचित् दृष्टिः प्रदेया।

ऐतरेयब्राह्मणस्य नामकरणं विषयश्चैव - ऋक्संहितायाः ब्राह्मणद्वयमुपलभ्यते। *ऐतरेयब्राह्मणम्, शाङ्खायनब्राह्मणं* च। ऐतरेयब्राह्मणस्य रचयिता संकलयिता वा महीदासः, इतरायाः आत्मजः इति कृत्वा ऐतरेयब्राह्मणम् इति। ग्रन्थेऽस्मिन् चत्वारिंशदध्यायाः वर्तन्ते। तत्र प्रथमे षोडशे अध्याये ज्योतिष्टोमाख्यस्य सोमयागस्य वर्णना, तदुत्तरे अध्यायद्वितये गवामयननामकस्य संवत्सरसाध्ययागस्य परिचयः, ऊनविंशतितः चतुर्विंशति-अध्यायं यावत् द्वादशाहाख्यस्य सोमयागस्य वर्णना, पञ्चविंशतितः द्वात्रिंशत् अध्यायं यावदग्निहोत्रहोमस्य विवरणम्, त्रयस्त्रिंशदध्याये राजसूययागस्य वर्णना चोपलभ्यन्ते। अत्र एव अध्याये शुनःशेपकथा सन्निवेशिता वर्तते।

शुनःशेपोपाख्यानस्य गुरुत्वम् - ब्राह्मणसाहित्यं खलु नैकविधाख्यानेन सम्पूरितमेव। वस्तुतस्तु बहुविधयज्ञ-प्रकौशलशैलीमुद्दिश्य तेषामपरिहार्यत्वमवबोधनाय ब्राह्मणसाहित्येषु नैकविधाख्यानादय उपस्थाप्यन्ते। कुत्रापि वा मानुषेषु यज्ञादीनां गुरुत्वावबोधनाय प्रकथनपद्धतिरियं प्रचलिता। अधुनैव जायते प्रश्नः यत् प्रचलितनैकविधकथासु शुनःशेपो-पाख्यानस्य गुरुत्वं कथमेवाङ्गीक्रियते? राजसूययागेन सह को वा सम्बन्धः? अत्रैव सम्पृक्तस्य पुरुषमेधयागस्य किं नाम प्रकृततात्पर्य्यम्? न केवलं वैदिकसाहित्येषु महाकाव्यपुराणधर्मनिरपेक्षसाहित्यादिषु उपाख्यानस्यास्य प्रभावः कथम्वा परिदृश्यते? एतेषामेवादीनां प्रश्नानामुत्तरमनुसन्धानयोग्यमिदानीमेव।

प्राचीनवैदिकसाहित्ये वर्तमानोपलब्धोपाख्यानादिषु शुनःशेपोपाख्यानमतीव गुरुत्वपूर्णतया मन्यते। यतो हि अत्रैव मानवलिदानप्रथा सवितर्केनोपस्थापिता, प्रकारेणानेनास्यान्तर्लीनगुरुत्वमावैदिकधर्मनिरपेक्षसाहित्यं यावत् वर्णितम्। इति।

उपाख्यानस्यास्य सारः - आख्यानस्यास्य भागत्रयं विद्यते। 1. हरिश्चन्द्रनारदसम्वादः। 2. हरिश्चन्द्रवरुणसम्वादः। 3. हरिश्चन्द्रपुत्ररोहित-औगर्ततनयशुनःशेपविश्वामित्रसंवादश्च। निखिलेऽस्मिन् उपाख्याने त्रिंशद्गाथा वर्तन्ते। कथेयमृग्वेदस्य संहितांशे बहुत्रैव सोल्लिखिता वर्तते। तत्र कथञ्चिद् वैमत्यमपि परिदृश्यते।

प्रथमतः- ऋग्वेदस्य पञ्चममण्डलस्य द्वितीयसूक्तस्य सप्तमे मन्त्रे पाशबद्धस्य शुनःशेपस्य मुक्तिदाता हि अग्निः परन्तु ऐतरेयब्राह्मणकथानुसारतः ऊषा हि मुक्तिदात्री इति।[3] प्रसङ्गेऽस्मिन् स्मर्य्यये सूक्तेऽस्मिन् कथं प्रकारेनाग्निः उल्लिखितः। मन्यते सूक्तस्यास्य ऋषिकुमारैः कथेयं विदिता चेद् ब्राह्मणस्यास्य अंशोऽयं पञ्चममण्डलात् प्राचीन इति।

द्वितीयतः- ऋग्वेदस्य प्रथममण्डलस्य सूक्तसप्तकानामृषिस्तु अजीगर्तात्मजः शुनःशेपः। तत्र स्पष्टतया यूपबद्धस्य शुनःशेपस्य प्रसङ्गश्चोपस्थापितः। अत ऋग्वेदस्य एते अंशादयः ऐतरेयब्राह्मणसमुपवर्णितस्य शुनःशेपो-

---

[1] हिस्ट्रि अफ् इण्डियान् लिटारेचार, खण्ड. 1, पृ. 187

[2] वेदमीमांसा, पृ. 103

[3] ऐतरेयब्राह्मण, 5.2.7

पाख्यानस्यान्तिमे संयुक्ताः इति। विषयोऽयमतीववितर्कजनकः। इदानीमस्माभिरैतरेयब्राह्मणवर्णितस्य शुनःशेपोपाख्यानस्य काहिनी उपस्थापयिष्यते।

ऐतरेयब्राह्मणानुसारतः इक्ष्वाकुवंशोद्भवः राजा हरिश्चन्द्रः अपुत्रक आसीत्। तस्य शतं जायाः वर्तन्ते। तथापि अपुत्रकश्चासीत् हरिश्चन्द्रः। एकदा तन्निवासे नारदपर्वतौ समुपस्थितौ। स नारदं पप्रच्छ - किं स्विद् पुत्रेण विन्दते? नारदः गाथयैकया पृष्टः सन् दशभिः गाथाभिः प्रत्युत्तरमुक्तवान्। तत्र गाथादिषु नैकविधप्रकारैः पुत्रस्य माहात्म्यं तेन सम्यक्तयोपस्थापितमेव। पुत्रेच्छानिमित्तकथनादनन्तरं पुत्रार्थिनं हरिश्चन्द्रं नारद वरुणमुद्दिश्य प्रार्थनाय आदिदेश। नारदोपदेशमङ्गीकृत्य हरिश्चन्द्रो वरुणमुपससार। 'पुत्रो मे जायतां, तेन तामुद्दिश्य यज्ञं करवानीति'। वरुणोऽपि तदीयपुत्रोत्पत्त्यै वरं सम्प्रदत्तवान्। तेन च वरेण रोहितः जातः।

अथ बहुभिः पर्य्यायैर्वरुणस्योक्तिर्हरिश्चन्द्रस्य प्रत्युक्तिश्चेत्युभयं प्रतिपाद्यते। हरिश्चन्द्रं वरुण उवाच- हे हरिश्चन्द्र तव पुत्र उत्पन्न एव। अतः अनेनैव पुत्रेण मामुद्दिश्य यागं कुर्विति। प्रकारेणानेन वरुणोक्तेः हरिश्चन्द्रः पुनः विविधप्रकारैः वचनैः तं प्रतारितवान्। एकदा स हरिश्चन्द्रः वरुणोक्तिमङ्गीकृत्य पुत्रमामन्त्र्यैवमुवाच। वरुणवरेण तेन रोहितः प्राप्तः इति कृत्वा पुत्रेण रोहितेन वरुणमुद्दिश्य यागरूपा पूजा करणीया। पुत्रः रोहितः पितुर्वाक्यं निषिध्य रक्षणार्थं धनुः स्वीकृत्यारण्यं प्रत्यागतोऽभूत्। कश्चिंश्चिदरण्ये नैरन्तर्येण स एव रोहितः संवतसरं चचार। वरुणक्रोधेण एव राज्ञः हरिश्चन्द्रस्य उदरी पीडा जाता। वार्तामिमां श्रुत्वा रोहितः अरण्याद्ग्रामं प्रत्याजगाम। तद्काले पुरुषरूपेण इन्द्रः तस्मै रोहिताय चरैवेति तत्त्वमुपदिष्टवान्।

चरन् वै मधु विन्दति चरन् स्वादुमुदुम्बरम्॥

तत्र षष्ठसम्बत्सरे रोहितः अरण्यविचरणकाले अजीगर्तनामकं क्षुत्पीडितं सूर्यवसस्य पुत्रं कंचिदृषिं प्राप्तवान्। तस्य शुनःपुच्छादिनामकास्त्रयः पुत्रा आसन्। मूल्येण तस्मात् पुत्रमेकं ग्रहणाय स ऋषिं निकषा प्रार्थयति। एवं सौर्यावसिः मध्यमं पुत्रं शुनःशेपं दानरूपेण प्रदत्तवान्। रोहितोऽपि शुनःशेपेन स्वकीयं ग्रामं प्रत्याजगाम। भूयान् वै ब्राह्मणाः क्षत्रियादिति। अतो वरुण एतत् राजसूयं यागं कर्तुं प्रोवाच। तदनन्तरे नैकविधभावेन शुनःशेपः नैकविधदेवतामुद्दिश्य यूपाय मुक्तिं प्रार्थयति। अन्तिमे च देवी उषा मातृमहिम्ना शुनःशेपस्य मुक्तिं चकार। तदुत्तरे विश्वामित्रेण स पुत्रत्वेन स्वीकृतः।

ऋग्वेदोपवर्णिता कथा - ऋग्वेदस्य संहितांशे शुनःशेपोपाख्यानस्य वृत्तान्तमुपलभ्यते। ऋग्वेदस्य संहितांशे शुनःशेपं दण्डे बन्धनाय दण्डात् मुक्तये वा इङ्गितं वर्तते, कुत्रापि वा शुनःशेपेन निगदिताः स्तूतयोऽपि वा प्राप्यन्ते। ऐतरेय-ब्राह्मणानुसारतः तस्य मुक्तेरुद्भावकः स्वयमेव शुनःशेप आसीदिति। प्रथमं तावत्प्रजापतिं सविधे **वास्य नूनं कतमस्या-मृतानाम्** इति मन्त्रद्वारा स्तुतिं चकार। यत्तु ऋग्वेदस्य प्रथममण्डलस्य चतुर्विंशतिसूक्तस्य प्रथममन्त्रेण तुलनीयः।[1] प्रजापति-द्वारा परिचालितः सन् स अग्नेः स्तुतिं चकार - **प्रथमस्यामृताणाम्**[2] इति मन्त्रद्वारा। तदनन्तरं

[1] ऋक् .1.24.1

[2] ऋग्वेदसंहिता 1.24.2

सवितृदेवस्य स्तुतिः क्रियते तेन - **अभि त्वा देव सवितः**[1] इत्यादिना मन्त्रद्वारा तदुत्तरैःएकत्रिंशत्संख्यकैः मन्त्रैः वरुणस्य प्रशंसनं चकार। **नमो महद्भ्यो ....**।[2] इति मन्त्रद्वारा विश्वदेवस्य प्रशंसा कृता। तदनन्तरमिन्द्रस्य प्रशंसा कृता - **यच्चिद्धि सत्य सोमपा.......**[3] मन्त्रैः, तदुत्तरै पञ्चदशमन्त्रैश्च (10.30.1-15)। एतेन प्रीतः सन् इन्द्रः शुनःशेपाय रथं सम्प्रददे। **शश्वद् इन्द्र.......**[4] मन्त्रैः इन्द्रं प्रति कार्तज्ञं विनिवेद्यते शुनःशेपेन। तदुत्तरैः मन्त्रत्रयैः[5] अश्विनदेवस्य प्रशंसा चकार। अन्तिमेन मन्त्रत्रयात्मकेन देव्याः उषसः स्तुतिः कृता विमुक्तश्च सः। यद्यपि अध्यापककीथमहाभागैः ऋग्वेदस्य मन्त्रैरेतैः सह ब्राह्मणकथितस्याख्यानस्य सम्पर्कं सम्पूर्णतयेस्वीकृतमेव। परन्तु अध्यापकनरहरिः मतमिदं स्वीकृतवान्।

तदुत्तरे वैदिकसाहित्ये उपाख्यानस्यास्य प्रभावः - उपाख्यानमिदं न केवलं वैदिकयुगे परन्तु तदुत्तरे वैदिके लौकिके च काले समानतन्त्रेण जनप्रियपदवीमिष्यते। यद्यपि उपाख्यानमिदमैतरेयब्राह्मणे तथा च ऋग्वेदस्य संहितांशे उपलभ्यते तथैव ब्राह्मणसमुपवर्णितस्य वृत्तान्तस्य संस्करणं कालेन विवर्तनीभूता जाता इति निश्चप्रचं वक्तुं युज्यते।

शाङ्खायन-श्रौतसूत्रे - ऋग्वेदसस्मपृक्तमितरब्राह्मणग्रन्थो हि *शाङ्खायनब्राह्मणम्*। तत्र ग्रन्थेऽपि शुनःशेपस्य आख्यानसम्पृक्तमध्यायमेकं वर्तते।[6] पाठवैचित्र्येणाप्यस्योपाख्यानस्य गुरुत्वमनुभूयते। *ऐतरेयब्राह्मणम्*नु पाठं वर्तते। अध्यापकम्याक्समूलारमहाभागैः मतमिदञ्चाङ्गीकृतमेव।[7]

बृहद्देवतायाम् - शौनकप्रणीते *बृहद्देवता*ख्ये ग्रन्थे *ऐतरेयब्राह्मण*सम्पृक्तवृत्तान्तमेव पुनः अनुवर्तते। विशेषतः शुनःशेपस्य इन्द्रस्तुतौ प्रीतः सन् इन्द्रः तस्मै स्वर्णरथं प्रदत्तवान् इति।[8]

सर्वाणुक्रमम्याम् - कात्यायनप्रणीते *सर्वाणुक्रमणी* इति ग्रन्थे शुनःशेपस्य परिचय उपस्थास्यते। यः खलु शुनःशेपः अजीगर्ततनयः, *ऋग्वेद*स्य प्रथममण्डलस्य चतुर्विंशतिसंख्यकस्य सूक्तस्य ऋषिश्च। तदुत्तरे वैश्वामित्रो देवरातः।[9]

महाकाव्यादिषु पौराणिकसाहित्येषु च वैदिकशुनःशेपकथायाः विवर्तनं वितर्कश्च - महाकाव्येषु पुराणादिषु च वैदिकशुनःशेपकथा कथञ्चित् विवर्तिता। आदौ तु *रामायणं* प्रति वयं दृष्टं दद्मः। *रामायणा*नुसारेण आसीत् शुनःशेपः ऋचीकस्यात्मजः। तस्य पिता लक्षपरिमितस्वर्णमुद्राविनिमयेन तस्मै अयोध्यावास्तवाय नृपतये अम्बरिशाय च शुनःशेपं सम्प्रददे। कालेन पथिषु पुष्कराख्ये ह्रदसन्निकटे फलाहारेण क्लिष्टमुग्रतपस्विनं विश्वामित्रं ददर्श। अरुदन् स विश्वामित्र-

---

[1] ऋग्वेदसंहिता, 1.24.4-5

[2] ऋग्वेदसंहिता, 1.27.13

[3] ऋग्वेदसंहिता, 1.29

[4] ऋग्वेदसंहिता, 1.30.1-16

[5] ऋग्वेदसहिता, 1.3.17-19

[6] शाङ्खायनब्राह्मणम्, 15.17-27

[7] History of Ancient Sanskrit Literature. Pp. 573. Ff.

[8] स्तूयमानःशश्वदीतिप्रीतस्तुमनसाददौ।शुनःशेपायदिव्यंतुरथंसर्वहिरण्मयम्।बृहद्देवता, 3.103

[9] कस्यपश्चोनाजीगर्तिःशुनःशेपःसकृत्रिमोवैश्वामित्रोदेवरातः।।सर्वाणुक्रणी, सम्पा. म्याकडोनेलः, पृ. 6 .

मनुरुन्धितवान्। विश्वामित्रो मुग्धः सन् तस्य सन्तानादीनां परामर्शेण तस्मै शुनशेपाय सूक्तद्वयं पाठयितवान्। तस्य दण्डबन्धनसमये शुनःशेपेन मन्त्रो आवृतः मुक्तश्च जातः इन्द्रानुग्रहेण।[1]

***महाभारते* समुपन्यस्ता शुनःशेपकथा -** न केवलं *रामायणा*दिषु परन्तु भारतवर्षस्य प्राणभूतस्वरूपे *महाभारते* अपि कथेयं प्रचिलिता। *महाभारते* यथा *रामायणे* शुन:शेपं ऋचीकस्यात्मजत्वेन स्वीकृतस्तथैव। परन्तु अत्र अम्बरीषं व्यतिरिच्य हरिश्चन्द्राय शुन:शेपं सम्प्रददे इति प्राप्यते। या खलु वैदिकमार्गानुसारिणी। ऐतरेयब्राह्मणोल्लिखिता इतरकथास्तु महाभारते सम्यक्तया चोल्लिखिताः वर्तन्ते। यथा विश्वामित्रेण शुनःशेपज्येष्ठत्वेनाङ्गीचक्रे, इतरपञ्चाशेभ्यः शापादीनि प्रदीयन्ते च।[2]

पौराणिकसाहित्येषु शुनःशेपकथायाः विवतर्नम् - पौराणिकसाहित्ये उपाख्यानसंस्करणविषये प्रभिन्नमतद्वयं प्राप्यते। यद्यपि ***श्रीमद्भागवतमहापुराणे*** (9.7) ***देवीभागवतमहापुराणे*** (7.14-17) च *ऐतरेयब्राह्मण*स्य पाठमेवाङ्गीक्रियते परन्तु ***हरिवंशपुराणे*** (1.27) *रामायण*स्य कथा एव सम्यक्तया अनुसृता। यद्यपि अत्र तु हरिदश्वाख्यस्य नृपतेः वर्णनं चकार। ***विष्णुपुराण***मते देवैः विश्वामित्राय शुनःशेपः सम्प्रदीयते। इति कृत्वा देवरात इत्यनेन परिचीयते खलु। अत्रापि हरिश्चन्द्रस्य आत्मजस्य रोहितस्योल्लेखं दृश्यते।[3] ***वायुपुराणं*** तु महाभारतमार्गापेक्षि वर्तते। तत्र शुनःशेपो मृचीकस्य पुत्रत्वेनाङ्गीक्रियते। हरिश्चन्द्रस्य बलिदाने शुनःशेपो यूपबद्धरूपेण स्वीकृतः। पुनश्च तत्र पुत्रेषु प्राधान्यमपि दृश्यते।[4]

धर्मनिरपेक्षसाहित्येषु शुनःशेपःकथा - धर्मनिरपेक्षसाहित्येष्वन्यतमा सुप्रसिद्धा च वर्तते *मनुसंहिता*। तत्र खलु ग्रन्थे (10.105) उल्लेखितं यत् अजीगर्तः पुत्रस्य बलिप्रदानेन किमपि अपराधबोधमस्वीकृतवान्। केवलं स्वकीयपरिजनानां परिवारानाञ्च क्षुधानिवृत्तये तेन कार्यमिदं कृतमिति। तथा चोच्यते-

अजीगर्तः सुतं हस्तमुपासर्पद्बुभुक्षितः।
न चालिष्यत पापेन क्षुत्प्रतीकारमाचरन्॥[5]

ग्रन्थस्यास्य प्रख्यातभाष्यकारैः भट्टकुल्लुकैः आत्मजस्य स्वकीयस्य नाम शुनःशेप इति प्रदत्तमेव। पुनश्च कथायाः अस्याः निदानं तु वह्वृचब्राह्मणमिति निर्देशितम्।[6]

पर्य्यालोचनम् - शुनःशेपकथायाः पाठान्तरत्रयं खलु विद्यते। 1. *ऐतरेयब्राह्मणे* उक्तं यत् अजीगर्ततनय: शुनःशेपः राज्ञः हरिश्चन्द्रस्य यज्ञकर्मणि बलिरूपेण स्वीकृतः। 2. *रामायणे* उक्तं यत्- ऋचीकस्यात्मजः शुनःशेपः अम्बरीषस्य यज्ञ-कर्मणि बलिरूपेण आनीतः। 3. पुनश्च *महाभारते* राज्ञः हरिश्चन्द्रस्य उल्लेखेन ऐतरेयब्राह्मणमनुसर्य्यते

---

[1] रामायणम् 1.6.1-2

[2] महाभारतम्-6.6.7

[3] विष्णुपुराणम्-4.3

[4] वायुपुराणम्, पृ.331

[5] मनुसंहिता- 10.105.

[6] मनुस्मृतिः, कुल्लुकभट्टस्यमन्वर्थमुक्तावलीसहितापृ. 415. सम्पा. पि. एइच्. पाण्ड्येय।

पुनश्च *रामायणा*-नुसारेण शुनःशेप ऋचीकस्य पुत्रत्वेनाङ्गीक्रियते। रोह्वहाभागैस्तदीये प्रबन्धे *ऐतरेयब्राह्मणं रामायणं महाभारतं हरिवंशं विष्णुपुराणं भागवतपुराणा*दिषु वर्णिताः शुनःशेपकथा एव विवेचिता।[1]अन्तिमे च तेन कथाया अस्याः संस्करणद्वयं स्वीकृतमेव। 1. *ऐतरेयब्राह्मणा*नुसारिणी। 2. *रामायणा*नुसारिणी च। एतयोर्मध्ये उत्तरकथा एव कालेन प्रचलिता अन्यतम-रूपेणैव इति वक्तुं युज्यते। पर्य्यालोचनेन ज्ञायते यत् भारतीयसाहित्येषु कथायाः अस्याः पाठान्तरत्रयमुपलभ्यते। एतेषु पाठान्तरेषु *ऐतरेयब्राह्मण*सम्पृक्तसंस्करणमधिकतया एव जनप्रियपदवीं लभ्यते। यतो हि तदुत्तरकालिकासु रचनासु तदेवानु-सृतम्। *रामायण*समुपवर्णिता कथा केवलं *हरिवंशे* प्रतिफल्यते। *वायुपुराणे* तु *महाभारतो*पलब्धा कथा एव अनुसृता इति।

शुनःशेपकथा-राजसूययागयोः सम्बन्धः - राजसूययागेन सह शुनःशेपकथायाः को वा सम्बन्धः? साधारणतया राजसूययागस्तु क्षत्रियराज्ञामभिषेककाले एव अनुष्ठितो भवति। तत्र अनुष्टानकर्मणि इष्टि-पशु-सोमादयः यागाः समप्राधान्यसम्पृक्ताः वर्तन्ते। तत्र पशुयागस्य पशुः गौरेव। मनुष्यपश्वादीनामाहुतिकथा तत्र नोपलभ्यते।[2] तर्हि राजसूययागे शुनःशेपबन्धनस्य तात्पर्यं किम्?अतीव गुरुत्वपूर्णतया प्रश्नरेकः उपस्थाप्यते अपि भारतीये प्राचीने वैदिकयुगे पुरुषमेधयागे पुरुषबधप्रथा नरबलिप्रथा वा प्रचलिता न वेति जिज्ञासायां सर्वैरेवाङ्गीक्रियते उपाख्यानमिदमिति।

साधारणतया वेदेषु पुरुषमेधयागस्य विधानं वर्तते। अयन्तु अश्वमेधतुल्यः सोमयागविशेषः पञ्चाहः अहीनक्रतु-विशेषः। तत्र पुरुषस्तु पशुतुल्यः। तत्र शतपथब्राह्मणे पुरुषमेधयागे पुरुषस्तु पशुतुल्यः इति प्रमाणीयते।[3] *तैत्तिरीय-ब्राह्मणा*-नुसारेण (3.4.1.1) पुरुषसूक्तं तु ब्रह्मणा एव उच्चार्य्यते। शतपथब्राह्मणे उक्तं यत् अग्निचयनकाले येषामेव पञ्चप्राणिनां मस्तिस्कादीनां प्रयोजनं विद्यते तत्र अन्यतमं हि पुरुषशिरः। वैखानस-श्रौतसूत्रे पुरुषमेधयागस्योल्लेखो दृश्यते। एतेन प्रमाणीक्रियते यत् वैदिकयुगे पुरुषमेधयागस्य तथा च पुरुषबधस्य प्रचलनमासीदिति।[4] पुरुषबधस्यानुकूले वेवारमहाभागैः मन्यते यत् प्राचीने काले इतालि-जार्मानि-प्रभृतिषु राष्ट्रादिषु वास्तुनिर्मानस्य प्राक्कग्ने यथा नरबलिप्रथा यथा प्रचलिता तथैव तु पुरुषमेधयागः। उइलसन्-हिलेब्राण्डट्-म्याक्समूलार्-राजेन्द्रलालमित्र-प्रमुखैः वैदिकाचार्यैः पुरुषमेधयागस्यानुकुलकाः। तैस्तु दृष्टान्तरूपेण शुनःशेपकथा उल्लिखिता। उपाख्यानस्य तात्पर्यविषये कथ्यते उपाख्यामिदन्तु प्रतीकात्मकानुष्ठान-सदृशमिति। अपुत्रकस्य हरिश्चन्द्रस्य पुत्रलाभानुष्ठानस्यार्थवादविशेषः इति वक्तुं युज्यते। इति शम्।

---

[1] वेवार, इण्डियानस्टाडिज,खण्डम्-2, पृ. 112-113.

[2] द्र. चिन्नस्वामीशास्त्री,यज्ञतत्त्वप्रकाशः, राजसूययागः, पृ.108-115

[3] शतपथब्राह्मण, 13.06.2.2

[4] हिलेब्राण्डट्- रिचुयाललिटारेचार्-145

सहायकग्रन्थसूची

1. अनिर्वाण. (2006). *वेदमीमांसा,* कलिकाता, संस्कृत बुक डिपो।
2. *ऋग्वेद,*(1358 BE). सम्पा.रमेशचन्द्रदत्त,कलिकाता,हरफ प्रकाशनी।
3. *ऐतरेयब्राह्मणम्,* (1980). सम्पा. सुधाकरमालवीय,वाराणसी,तारा प्रिन्टिं ओयार्कस्।
4. कात्यायन. (1886). *सर्वाणुक्रमणी,* सम्पा. म्याकडोनेल, अक्सफोर्ड, दि क्लेरिण्डन प्रेस.
5. चट्टोपाध्याय, अमर कुमार.(1411 BE). *वैदिक यज्ञ,* कलिकाता, संस्कृत पुस्तक भाण्डार.
6. *तैत्तिरीयब्राह्मणम्,*(1862). सम्पा.राजेन्द्रलाल मित्र,कलिकाता,वि.मिशन प्रेस।
7. *देवी भागवत,*(1813 VS). सम्पा.हरिचरण वसु,कलिकाता,शब्दकल्पद्रुम कार्यालय।
8. बन्द्योपाध्याय, शान्ति. (2008). *वैदिक युगेर यागयज्ञ,* कलिकाता, संस्कृत पुस्तक भाण्डार।
9. भट्टाचार्य्य, भवानीप्रसाद ओ अधिकारी, ताकरनाथ. (2008). *वैदिक संकलन,* कलिकाता, संस्कृत बुक डिपो।
10. मनु. (2012). *मनुसंहिता,* सम्पा. मानवेन्दु बन्द्योपाध्याय, कलिकाता, संस्कृत बुक डिपो.
11. यास्क.(2017). *निरुक्त,*सम्पा.अमरेश्वर ठाकुर,कलिकाता,कलिकाता विश्वविद्यालय।
12. वसु,योगीराज.(1957). *वेदेर परिचय,*कलिकाता, फार्मा के.एल.एम।
13. वाल्मीकि. (1913). *रामायणम्,* सम्पा. टी.आर.कृष्णाचार्य, निर्णय सागर प्रेस।
14. वेदव्यास. (2072 VS). *महाभारतम्,* सम्पा. रामनारायणपाण्डेय,गोरक्षपुर, गीता प्रेस।
15. वेदव्यास. (1314 BE). *विष्णुपुराणम्,* सम्पा. पंचानन तर्करत्न,कलिकाता,नवभारत पाब्लिशार्स।
16. वेदव्यास. (1314BE). *वायुपुराणम्,* सम्पा.पंचानन तर्करत्न, कलिकाता, नवभारत पाब्लिशार्स।
17. शास्त्री,चिन्नस्वामी. (1953). *यज्ञतत्त्वप्रकाशः,* सम्पा. रामनाथ दीक्षित,माद्राज, माद्राज ल जर्नल प्रेस।
18. *शांख्यायन श्रौतसूत्र,* (1891).,सम्पा.आलफ्रेण्ड हिलेब्राण्डट्, कलिकाता,वि.मिशन।
19. *श्रीमद्भागवत,* (1945). सम्पा.श्रीमद् पुरी दास,मयमनसिंह,श्रीशचीनाथ राय।
20. *हरिवंश,*(2052 VS). सम्पा.रामनारायणपाण्डेय,गोरक्षपुर, गीता।
21. Hillebrandt, A. (1897). *Ritual Literature,* Strasburg, Verlag Von Karl J. Trubner.
22. Max Muller. (1860).*History of Ancient Sanskrit Literature,* London, Williams and Norgate.
23. Saunaka.*The Brhaddevata.* (1904). Ed. A.A.Macdonell. Cambridge, Harvard University.
24. Winternitz, M. (2018). A History of Indian Literature, Delhi, Motilal Benarasidas.

Author's Detail

Address: सहायक-अध्यापकः, संस्कृतविभागे

राजा-प्यारीमोहन-कलेजे, उत्तरपाड़ा, हुगली, पश्चिमबङ्ग

Email: mahapatrapk1989@gmail.com

****

संस्कृतवाङ्मये प्रतीकात्मकरूपकाणां समीक्षणम्

(A review of Allegoric Plays in Sanskrit Literature)

Bhaskara Chatarji

Abstract

The word symbol is derived from the suffix kikach by the formula alika and others from the prefix in by derivation, perceived or known. This tendency of the word in the sense of limb, organ, body. Therefore, a metaphor in which dramatic characters are presented as symbols of basic objects is indeed a symbolic metaphor. Such metaphors are mainly characterized by the embodiment and humanization of abstract emotions. Images of objects and human emotions that have no perception or visibility in the worldly world are seen here as characters in metaphors. such as lust, anger, greed, delusion, ego, and so on. Although these are inanimate, it is the giving of life to them that characterizes such metaphors. These are treated as Allegorical Plays in English. The subject matter here is deep philosophical thinking and a sense of connected life. Although the creation and discussion of such metaphors in the West began long ago, they have also been widely developed and criticized in Sanskrit literature. Prabodhachandradaya, Sankalpasuryodaya, Yatirajavijaya, Chaitanyachandradaya – these are actually examples of this. This paper presents the origin of symbolic metaphors in Sanskrit literature, their extension and a critique of the content of some such metaphors.

कुञ्चीशब्दाः – प्रतीकम्, प्रतीकात्मकरूपकाणां वैशिष्ट्यम्, Allegorical Plays, प्रबोधचन्द्रोदयम्।

****

वैचित्र्यदृष्ट्या वैशिष्ट्यदृष्ट्या च संस्कृतरूपकाणाम् आभिजात्यम् आविश्वं सुप्रसिद्धं सर्वजनसमादृतञ्च राजते। रूपकं समाजस्य दर्पणं खलु। अतः समाजस्य सर्वविधक्रियाकलापाः, समाजिकविधिव्यवस्था, समाजे विद्यमानाः विविधसमस्याः - इति इमे विषयाः चिरन्तनकालादेव रूपकाणां विषयवस्तूनि अनुरञ्जयन्ति। विषयवस्तुनः साधु उपस्थापनाय नानाविधपद्धत्याः अपि आश्रयं स्वीचक्रुः क्रान्तदर्शिनः। तथाहि संस्कृतसाहित्यस्य निधिरूपेण कवीनां नव-नव-रचनारीतेः आविर्भावो सञ्जातः। प्रतीकरूपकमपि तादृशी काचित् नवीना सृष्टिप्रक्रिया यत्र अमूर्तपदार्थाः पात्रत्वेन समुपस्थापिताः। कुत्रचित् केवलम् अमूर्तपदार्थानामेव मूर्तकल्पना अस्ति कुत्रचित् पुनः मूर्तामूर्तयोः मिश्रितरूपं समुपलभ्यते। प्रतीकरूपकेषु सूक्ष्ममाणविकभावानां तथा गुणानाम् अभिव्यक्तये तेषां मानवीकरणं कृत्वा तथा तेषां प्रतीकरूपेण नाटकीयपात्रान् समुपस्थाप्य तेषामेव कार्यं वार्तालापादिकं प्रस्तूयते। अनेन निर्जीवभावगुणादिषु मानवीयवैशिष्ट्यानां समावेशनेन तेऽपि सजीववत् आचरन्ति। इयं खलु प्रक्रिया नितान्तं मनोहारिणी, श्लाघनीया सरसा च भवति।

ननु कुतः एतादृशभावना त्रिकालदर्शिकवीनां मनसि आगतेति चेत् वैदिकसाहित्यमेव तत्र उत्सभूमिः। वाङ्मनः-प्राण-इन्द्रियादीनां सम्भाषणविवादादिकं वेदे समुपवर्ण्यते। उदाहरणरूपेण वैदिकसाहित्यस्य कतिचित्प्रसंङ्गान् अत्र उपस्थापयामः। यथा कृष्णयजुर्वेदे –'अहं भद्रारं वाक्यं मनश्चार्तीयेताम्। अहं देवेभ्यो हव्यं वहामीति वागब्रवीत्, अहं देवेभ्य इति मनः। तौ प्रजापतिं प्रश्नमैतागम्। सोऽब्रवीत् प्रजापतिर्दूतीरेव त्वं मनसोऽसि। ... तस्मान्मनसा प्रजापतये जुह्वति'[1] – इति। ऋग्वेदस्य वाक्सूक्ते अपि अमूर्तायाः वाग्देव्याः स्वपरिचयज्ञापनस् अस्यैव उदाहरणम्। एवं

[1] कृष्णयजुर्वेदे ११-५-११४

सामवेदे अमूर्त्तायाः श्रद्धायाः मातृरूपेण उपस्थापनं दृश्यते – 'पितायत्कश्यपस्याग्निः श्रद्धा माता मनुः कविः[1]' – इति। छान्दोग्योपनिषदि पञ्चमे अध्याये यथा इन्द्रियाणां विवादविषये वर्णनमस्ति तदपि प्रतीकात्मकता एव। यथा – 'अथ ह प्राणा अहं श्रेयसि व्यूदिरेऽहं श्रेयानस्म्यहं श्रेयानस्मीति[2]' – इति। ऐतरेयोपनिषदि क्षुधा तृष्णा च तयोः कृते स्थानस्य व्यवस्थाय ईश्वरं प्रार्थयतः – 'तम् अशनायापिपासाभ्यामन्वार्जन्[3]'। प्रश्नोपनिषदि अपि सर्वेषाम् इन्द्रियाणां महाभूतानां तथा अन्तःकरणस्य मध्ये विवादस्य वर्णनमस्ति। एवंरूपेण वैदिकशास्त्रेषु बहुत्र प्रतीकात्मतायाः किञ्चित् वीजम् उपन्यस्तं दृश्यते। अस्यैव वीजस्य परिवर्धितरूपं खलु प्रबोधचन्द्रोदयम्, सङ्कल्पसूर्योदयम् इत्यादीनि रूपकाणि। एतादृशप्रतीकरूपकाणां संख्या यद्यपि सन्ति भूयसी तथापि तेषु केषाञ्चन निर्वाचितानामेव रूपकाणां वर्णितविषयमत्र समुपस्थाप्यते।

प्रबोधचन्द्रोदयम् – प्रतीकरूपकाणां प्रसङ्गे सर्वाग्रे यस्य नाम स्मृतिमार्गमवतरति तद्धि श्रीकृष्णमिश्रविरचितं प्रबोधचन्द्रोदयम्। संस्कृतरूपकपरम्परायां रूपकस्यास्य एकं विशिष्टं तथा महत्वपूर्णं स्थानं विद्यते। वैष्णवधर्मस्य माहात्म्यं वैशद्येन प्रकटयति ग्रन्थोऽयम्। अत्र महामोहः, कामः, क्रोधः, लोभः, चित्तम्, विवेकः वैराग्यम्, सन्तोषः, विष्णुभक्तिः, सरस्वती, श्रद्धा, शान्तिः इत्यादयः काश्चित् अस्माकं अनुभूतयः, केचित् सद्गुणाः, केचित् दुर्गुणाः चरित्रत्वेन समुपस्थापिताः वर्तन्ते। रूपकेऽस्मिन् षट् अङ्काः सन्ति यत्र सम्पूर्णस्य मानवजीवनस्य चित्रणमस्ति न तु एकस्य दोषस्य गुणस्य वा। मानवानाम् अन्तःस्थभावानां परस्परविरोधोऽपि रूपकेऽस्मिन् साधु प्रतिफलितः दृश्यते। विषयवस्तु प्रति दृष्टिं स्थापयामश्चेत् अत्र मानवहृदयानां स्वाभाविक-परस्परबिरुद्धाः याः चित्तप्रवृत्तयः सन्ति ताः विभागद्वयेन वर्णिताः सन्ति। एकत्र काश्चित् आत्मज्ञानलाभाय उन्मुखाः, काश्चित् पुनः ततः विमुखाः। एवं मनसः द्वयोः पुत्रयोः परस्परविरोधः चित्ताकर्षतया उपस्थापितः अत्र कविना। एकः अस्ति मोहः अपरः विवेकः। मोहस्य परिजनाः सन्ति – कामः, रतिः, हिंसा, लोभः, अहङ्कारश्च। मोहस्य एकः पुत्रः लोभः तथा तस्य पुत्रबधू तृष्णा। एतयोः सन्ततिः दम्भः। मिथ्यादृष्टिः अत्र कुलटारूपेण उपस्थापिता। एवमस्ति मोहस्य संसारः। पक्षान्तरे विवेकस्य परिजनाः सन्ति मतिः, करुणा, शान्तिः, श्रद्धा, क्षमा, सन्तोषः, वस्तुविचारः इत्यादयः। प्रथमपर्याये मोहाद् विवेकः किञ्चित् पराजितः एव भवति स्म, तस्य परिजनाः ये आसन् तेऽपि विच्छिन्नाः अभवन् परन्तु अन्ततः तस्यैव जयः सञ्जातः, यस्मिन् विष्णुभक्तेः प्रयासः सुमहान् आसीत्। एवमनेन मुख्यकथावस्तुना सह श्रद्धायाः तथा शन्तेः कथा अपि संयुक्ता अस्ति। दृश्यते यत् शान्तिः तस्याः जनन्याः श्रद्धातः वियुक्ता सञ्जाता। श्रद्धायाः उपरि दुष्टजनानाम् आक्रमणं सञ्जातं परन्तु सा विष्णुभक्तेः साहाय्येन कथञ्चित् विमुक्ता। अस्मिन् लघुकथानके सुनिपुनतया कविः जैनधर्मे, बौद्धधर्मे तथा ब्राह्मण्यधर्मे श्रद्धायाः अभावं वर्णितवान्। विविधसंग्रामात् परं अन्ततः सत्यपक्षस्यैव विजयः समजनि। राज्ञः मनसः स्वपुत्राणां तथा पत्न्याः प्रवृत्तेः वियोगे यदा प्रबलतया दुःखं जातम् तदा सः वेदान्तस्य सुसिद्धान्तमाकर्ण्य किञ्चित् धीरः सञ्जातः। अनन्तरं

---

[1] सामवेदस्य पूर्वार्चिकस्य आग्नेयकाण्डस्य प्रथमप्रपाठकस्य नवमखण्डस्य दशमः मन्त्रः

[2] छान्दोग्योपनिषदः पञ्चमोध्यायस्य प्रथमखण्डे

[3] ऐतरेयोपनिषदः प्रथमोध्यायस्य द्वितीये खण्डे

सोऽपि निवृत्तिं स्वपत्नीत्वेन स्वीकृतवान्। सर्वान्ते विवेकेन सह उपनिषदः मेलनम् अभूत्। तेभ्यः प्रबोधोदयस्य तथा विद्यायाः उत्पत्तिः सञ्जाता याभ्यां सर्वेषां संसारनिवृत्तिः समजनि।

सङ्कल्पसूर्योदयम् – श्रीमता वेदान्तदेशिकेन विरचितं दश अङ्कात्मकं रूपकं खलु सङ्कल्पसूर्योदयम्। अयं खलु नाट्यकारः चतुर्दशशतकस्य कश्चन महान् दार्शनिकः विद्वान् च। रूपकमिदं वेदान्तदर्शनस्य वैष्णवधर्मस्य च प्रतिपादकमस्ति। रूपकेऽस्मिन् मानवानां गुणाः, रूपम्, विवेकः, सुमतिः, मोहः, दुर्मतिः, लोभः इत्यादयः पात्रत्वेन कल्पिताः वर्तन्ते। एतेषु विवेकः तथा सुमतिः सात्विकगुणौ, मोहः दुर्मतिश्च तामसिकगुणौ। कृत्याकृत्यविवेकवान् विवेकः रूपकस्यास्य नायकः धीरोदात्तगुणान्वितः। सांसारिकबन्धनात् पुरुषस्य विमुक्तिसाधनमेव नायकस्य मुख्यम् उद्देश्यम् अस्ति। तथा हि नायकः विवेकः, नायिकां सुमतिं स्वीकृत्य पुरुषस्य सांसारिकसुखं प्रति विरक्तिम् उत्पाद्य समाधिं प्रति प्रचोदयितुं प्रयन्तरतः दृश्यते। पक्षान्तरे प्रतिनायकः मोहः यः खलु विवेकस्य शत्रुः सोऽपि स्वपत्न्या दुर्मत्या साहाय्येन पुरुषस्य भोग्यवस्तु प्रति आकर्षणं वर्धयित्वा भौतिकसंसारेऽस्मिन् बन्धनार्थं प्रयत्नं करोति। अन्ततः यथा सर्वत्रैव सत्यस्यैव जयं भवति तथैव अत्रापि विवेकः सपरिवारमोहं पराजित्य पुरुषञ्च परब्रह्मणि समाधिमग्नं कारयित्वा भगवत्कृपया लभ्यमानेन भगवत्संकल्पेन संसारबन्धनात् मुक्तिं साधयित्वा परब्रह्मसायुज्यं तथा मोक्षं प्रापितवान्।

यतिराजविजयम् – श्रीवरदाचार्येण विरचितं सुप्रसिद्धं सर्वजनश्लाघनीयं यतिराजविजयनामधेयं रूपकमपि अस्याः एव श्रेण्याः अन्तर्गतम्। अङ्कसंख्या अत्रापि प्रबोधचन्द्रोदय इव षट् एव। रूपकस्य नायकः राजा वेदमौलि, पट्टमहिषी सुमतिः अत्र नायिका। मायावादः खलु महामन्त्री, भास्कर-यादवादयश्च अन्ये मन्त्रिणः। चार्वाक-बौद्धादयः मायावादसहायाः। मिथ्यादृष्टिः वेश्या। एवं चार्वाक-बौद्धादिसहायेन मायावादेन मुख्यमन्त्रिणा मिथ्यादृष्टिवेश्यासंसर्गेण प्रतारितं वेदमौलिं राजानं, तत्सखायेन भगवता श्रीमद्यामुनाचार्येण प्रचोदितः श्रीमान् यतिराजः श्रीभगवद्रामानुजमुनिः, तान् सर्वानपि निर्जित्य प्रतिपक्षिणः, सुनीतिसहचारिणीं सुमतिं विष्णुभक्तिस्वरूपां पट्टमहिषीं राज्ञा च सङ्गमयन्, तं च परब्रह्मानुभवास्वादानन्दैकसाम्राज्ये अभिषिञ्चति – इति अलौकिकेऽस्मिन् नाटकेऽयं वर्णयति कविसार्वभौमः।

चैतन्यचन्द्रोदयम् – षोडशशतके कर्णपूर-उपाधिना विभूषितेन कविप्रवरेण परमानन्द-सेनेन दशाङ्कयुतं रूपकमिदं विरचितं चैतन्यचन्द्रोदयमिति। रूपकविरचने कविरयं कृष्णमिश्रविरचितेन प्रबोधचन्द्रोदयेन प्रचोदितः इति समालोचकानाम् अभिमतिः। चैतन्यदेवस्य तिरोधाने उत्कलराजप्रतापरुद्रस्य शोकापनोदनाय रूपकमिदं विरचितं कविना। रूपकस्य प्रथमतः पञ्चाङ्केषु चैतन्यमहाप्रभोः पुरिधाम्नि निवासविषये तथा अन्तिमपञ्चाङ्के जीवनस्य अन्तिमकालस्य केषाञ्चन वर्षाणां वर्णनमस्ति। कलिः, अधर्मः, विरागः, भक्तिदेवी, गङ्गा, रत्नाकरः प्रमुख-पौराणिकचरित्राणां तथा चैतन्यानुरागिभक्तवृन्दानां समन्वयेन रूपकमिदं विरचितं कविना। चैतन्यदेवस्य आविर्भावकारणं तथा च पार्षदवृन्दैस्सह चैतन्यजीवनस्य विविध-अलौकिकघटना, प्रेमलीला प्रभृतिवृत्तान्ताः रूपकेऽस्मिन् विविधैः दृशैः अङ्कैश्च रूपायितं वर्तते। चैतन्यभक्तिः एव मूलतः रूपकस्य विषयवस्तुः। तथा ह्यत्र स्वानन्दावेश-नामके प्रथमाङ्के चैतन्यदेवस्यजन्मवृत्तान्तम्, अस्माच्च अधर्म-कलियुगयोः दुःखाभिव्यक्तिः, श्रीवास-हरिदास-अद्वैत-विश्वम्भरप्रभृतीनां विविधकार्यकलापानां वर्णनमस्ति। तृतीयाङ्केऽत्र कृष्णस्य रासलीलाविषयकस्य एकस्य

रूपकस्यापि अभिनयः दर्शितः। अनन्तरं संसारजीवनं प्रति विरक्तस्य विश्वम्भरस्य सन्यासजीवनस्य वर्णनम्, देशस्य विविधप्रान्तेषु तस्य भ्रमणम्, तस्य अवतारत्वलाभः, भक्तवृन्तानां तस्मिन् श्रद्धाप्रदर्शनम्, कृष्णसंकीर्त्तनप्रवचनम्, गोपिनीभिः सह कृष्णस्य विविधलीलाप्रदर्शनम् इत्यादिघटनाः रूपकेऽस्मिन् रोमाञ्चकरूपेण वर्णिताः॥

अमृतोदयम् – षोडशशतके श्रीमता गोकुलनाथेन विरचितम् अद्वितीयं रूपकमिदं खलु अमृतोदयम्। अत्र पञ्च अङ्काः सन्ति। न्यायदर्शनं रूपकस्यास्य आधारभूमिः। अत्रापि अपवर्गः, परामर्शः, निर्वेदः, निर्जरः. बुद्धमार्गः, श्रुतिः, कथा- प्रभृतयः चरित्ररूरेण उपस्थापिताः। रूपकस्यास्य प्रथमे अङ्के वर्णितमस्ति यत् शरीरस्थसमस्तकुप्रवृत्तीनां मूले अस्ति रागः। रागेन सह विरागस्य कथा अत्र प्रस्तावनांशे वर्णितमस्ति। प्रमितिः श्रुतेः कन्यारूपेण वर्णिता या खलु बौद्धसेनाद्वारा अपहृता। आन्वीक्षिकी स्वसैन्यैः गौतम-वात्सायन-उद्योत्कर-वाचस्पतिप्रभृतिभिः प्रमितिं समुद्धृतवान्। अनन्तरं प्रमितिः पुरुषाय प्रदत्ता परन्तु पुरुषः ताम् अविश्वसिति। पक्षान्तरे श्रुतिद्वारा न्यायपुत्रपरामर्शेन सह पक्षतायाः संयोगकरणस्य आज्ञा प्रदत्ता। मननसिद्धिनामके द्वितीये अङ्के चार्वाकेन सह उदयनस्य युद्धवृत्तान्तं दर्शितम्। कुमारिल-प्रभाकराभ्यां बहुधा प्रबोधितेऽपि उदयनः युद्धात् न प्रत्यागतवान्। अपि तु युद्धे सोम-सिद्धान्त-कापालिकप्रभृतिचर्वाकपक्षीयजनान् पराजितवान्। एवं निदिध्यासनसिद्धिनामके तृतीये अङ्के श्रुतेः काम-लोभादिविजयस्य प्रयासविषये, पुरुषेण सह अनुमिति-प्रमित्योः संयोगविषये, तथा संयमस्य कन्यया सिद्ध्या सह पुरुषस्य मिलनविषये वर्णितमस्ति। अन्ते अपवर्गस्य राज्याभिषेकस्य कथाऽपि अस्मिन्नेव अङ्के वर्ण्यते। अनन्तरं आत्मदर्शन-नामधेये चतुर्थे अङ्के पुरुषोत्तमस्य साक्षात्कारात्, जगतः तत्वाधिगमाच्च पुरुषस्य समाधिः निश्चितः सञ्जातः। सृष्टि-स्थिति-संहारस्य स्वरूपं समधिगम्य पुरुषः मुक्तिप्राप्तये सिद्धः सञ्जातः। रूपकस्यास्य पञ्चमोऽङ्कः अपवर्गप्रतिष्ठा नितान्तं रोमाञ्चकोऽस्ति। अत्र पुरुषस्य मोक्षप्राप्तेः वर्णनमस्ति। श्रवणादिक्रियाकलापेन पुरुषस्य अपवर्गप्राप्तिः भवतीति तु सत्यं परन्तु किं तावत् स्वरूपम् अपवर्गस्येति विचारचर्चायां श्रुतेः समक्षं बौद्धमार्गः, जैनमार्गः, पाशुपतमार्गः, वैष्णवमार्गः, मीमांसामार्गः, रामानुजमार्गः, शङ्करमार्गः प्रभृतयः सर्वेऽपि स्वस्वसिद्धान्तं प्रकटितवन्तः। परन्तु श्रुतिः एतेषां सर्वेषामपि मतं खण्डितवती, निर्वाणस्य मार्गञ्च प्रतिष्ठितवती। एवमस्ति वस्तुतः रूपकस्यास्य कथावस्तुः यद्धि नितान्तम् आकर्षकं जनप्रियञ्च।

धर्मविजयनाटकम् – षोडशशतकस्य अपरमेकं प्रतीकरूपकं भूदेवशुक्लविरचितं धर्मविजयनाटकम्। तदानीन्तन-धार्मिकपरिस्थितेः एकं सुस्पष्टं चित्रं रूपकेऽस्मिन् वर्णितमस्ति। शिवभक्तेः माहात्म्यप्रतिपादनमेव मूलतः रूपकस्यास्य विषयवस्तुः। पञ्च अङ्कैः सुगठितं खल्विदं रूपकम्। प्रतीकरूपकेषु इदमपि उत्कृष्टमेकम्। तथाहि अत्र – धर्मः, अधर्मः, वर्णशङ्करः, व्यभिचारः, अनाचारः, पौराणिकः, स्मार्तः, सत्यम्, अहिंसा इत्यादयः सामाजिकविषयाः पुरुषपात्रत्वेन तथा च ऊर्ध्वगतिः, नीचसङ्गतिः, पण्डितसङ्गतिः, दया, शान्तिः, परस्परप्रीतिः, परीक्षा, विद्या, विधवा इत्यादयः स्त्रीपात्रत्वेन समुपवर्णिताः वर्तन्ते।

विषयवस्तु प्रति ध्यानं दद्मश्चेत् वर्णशङ्करस्य तस्य पत्न्या नीचसङ्गत्या सह सम्भाषणेन प्रथमाङ्कस्य आरम्भः भवति यत्र सः कलियुगस्य वर्णाश्रमव्यवस्थाविषये चर्चां करोति। राजा धर्मः अपि कुलङ्गानानां पवित्रचरित्रविषये तथा

वर्णाश्रमविषये मनोराहिवर्णनं कृतवान्। वर्तमानकालविषये विविधदुःखं च प्रकटितवान्। अनन्तरं सः अधर्मनामधेयशत्रं पराजेतुं तथा च पुराणकथां श्रोतुं तीर्थयात्राय गतवान्। द्वितीयाङ्के अधर्मस्य चरेण व्यभिचारेण सह दृष्टिरागस्य कन्यायाः गार्हस्थजीवनयापनार्थं काशीप्रदेशागमनं तथात्वे च तत्रस्थजनानामुपरि तयोः प्रभावो वर्णितः अस्ति। अत्र काश्याः जनानां व्यभिचारपरायणतायाः तथा सिन्धु-कुरुक्षेत्र-काश्मीरस्थजनानाम् अनाचारेण प्रभावितानां धर्महीनतायाः दाम्भिकतायाश्च विवेचनमस्ति। अन्ते अनाचार-व्यभिचार-अधर्म-पौराणिकप्रमुखानां विविधाभिसन्धयः वर्णिताः सन्ति। तृतीयाङ्कस्य प्रारम्भे पण्डितसङ्गतेः प्रवेशः सञ्जातः यः खलु आत्महनने प्रयत्नरतः आसीत्। परीक्षा तां विमोचितवती। सा पुनः ज्योतिषी, धूर्तः, कर्मकाण्डे अनभिज्ञप्रमुखानां कपटतां प्रकाशितवती। रूपकस्य चतुर्थाङ्के अनृतस्य दण्डनिमित्तं व्यवहारसत्यस्य नियुक्तिः, अहिंसा-हिंसयोः विवादः, धर्माधर्मयोः विवादः, पञ्च महापापानां मृत्युदण्डप्रदानम् इत्यादिघटनाः वर्णिताः। अन्तिमे अङ्के गङ्गास्नान-प्रायश्चित्तयोः वार्तालापेन धर्माधर्मयोः सैनिकानां मध्ये संघटितस्य युद्धवृत्तान्तस्य वर्णनमस्ति। युद्धे राज्ञः धर्मस्यैव विजयः सञ्जातः। अनन्तरं सर्वशास्त्राय नमस्कारप्रदानपुरस्सरं भगवतः शङ्करस्य ध्यानोपदेशेन रूपकस्य परिसमाप्तिः सञ्जाता।

अत्र निर्वाचितानां केषाञ्चन रूपकाणां वर्णनं समुपस्थापितम्। अतानि व्यतिरिच्यापि सन्ति बहूनि। तेषु केषाञ्चित् रूपकाणाम् उल्लेखः विधीयते – 1. आनन्दरायस्य जीवानन्दम्। 2. यशःपालस्य मोहराजपराजयम्। 3. नल्लाध्वरीमहोदयस्य जीवन्मुक्तिकल्याणम्। 4. श्रीकृष्णदत्तमैथिलस्य पुरञ्जनचरितम्। 5. वारिचन्द्रसूरिमहोदयस्य ज्ञानसूर्योदयनाटकम्। 5. घनश्यामस्य प्रचण्डराहूदयम् - इत्यादीनि उल्लेखार्हाणि भवन्तीति शम्।

सहायकग्रन्थसूची

1. मिश्रः, रामचन्द्रः(१९५५) *प्रबोधचन्द्रोदयम्,* चौखम्बा-विद्या-भवनम्, बारानसी।
2. सुदर्शनाचार्यः, टि.के.भि.न (१९५६) *यतिराजविजयम्,* तिरुमल-तिरुपतिदेवस्थानम्, तिरुपतिः।
3. मैथिलः,श्रीकृष्णदत्त (१९५५) *पुरञ्जनचरितम्,* चैटरबुकस्टल्।
4. पण्डितः, केदारनाथः (१९४३) *नाट्यशास्त्रम्,* निर्णयसागरप्रेस, बोम्वाई।
5. मुखोपाध्यायः, विमलाकान्तः (२०१३) *साहित्यदर्पणः,* संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, कोलकाता।

Author's Detail

Address: Research Scholar
Central Sanskrit University, Bhopal campus
Village, Post – Ichapur, Dist - Paschim Bardhaman, PIN- 713363

Email: vaskarchatterjee007@gmail.com

****

स्मार्तज्ञानपरंपरायां संस्काराणां प्रासङ्गिकता

(The Relevance of Rituals in the Smārta Tradition)

Mami Mahanta

Abstract

It is true that the dignity of India is unique and admirable among many nations in the world. Because the Vedas are the foundation point of the land of India. The Vedas, forgotten as breath from the lotus of the face of Srimad Bhagavatam, rejoice in the entire world. These Vedas are the cause of preservation of Indian culture. These are the oceans of the nectar of knowledge and the teachings of the Apta. All other scriptures appear like branches of a great and vast tree of the Vedas. Therefore it is said -

वेदो वृक्षो मूलकान्यत्र विप्रा अङ्गाः शाखाः धर्मकर्माणि पत्रम्।

तस्मान्मूलं यत्नतो रक्षणीयं छिन्ने मूले नैव शाखा न पत्रम्॥ इति

The great sages who saw the mantras composed the Kalpa Sutra to easily understand the meaning of the Vedas. In those Kalpa Sutras, more than a hundred religious texts devoted to Smarta knowledge shine as illuminators of Indian culture. The history of the importance of human activity to a healthy social order is found in the scriptures. The Smartajnana Tradition (theological tradition) is very widespread and well-known. It also includes very broad topics such as the varnashrama system, rituals, the five great sacrifices, religion and so on. Ritual is one of those human welfare issues and the best. It takes a long time to consider all the smart knowledge. Therefore, I have described the usefulness of rituals in human life in this paper.

From Vedic times to modern times, rituals are observed in this globe. For he is all-knowing, according to the words of Manu, and it is accepted that the Vedas are the seed of all knowledge. Although the Vedas are the ocean of knowledge, all eternal subjects are contained therein. But the proper arrangement of all the virtuous behavior required in human life to attain it is available in memory. Therefore, the rituals described in the Smarta Jnana Tradition must be criticized.This will enable us to know what kind of rituals are to be performed at what time and under what circumstances and what is the usefulness of rituals in life. Consequently, the disordered (unchained) human being in modern society strives to attain salvation by keeping his life chained and orderly.

कुञ्चीशब्दाः - संस्कारः, मनुस्मृतिः, याज्ञवल्क्यस्मृतिः, गौतमधर्मसूत्रं, संस्कारकल्पः चेति।

****

भारतीयजीवनसंस्कृतेः ज्ञानं संस्कारः चेति द्वे नेत्रे भवतः।यदा मानवः ज्ञानेन सह संस्कारयुक्तः भवति तदैव समाजे सः कीर्तितो परिपुष्टितः च भवति नान्यथा। यथा- मलिनपदार्थं प्रक्षाल्य पवित्रं योग्यञ्च क्रियते तथा च सुवर्णः अग्नौ तापयित्वा शुद्धः क्रियते तद्वत् जन्मजन्मान्तरेभ्यः सञ्चितानि दूषितानि कर्माणि संस्कारैः एव अपगच्छन्ति। अतः कथ्यते - **"संस्कारो हि गुणान्तराधानमुच्यते।"**[1] **इति** गुणान्तराधानमित्युक्ते मानवस्य मनसि सद्गुणानां व्यवस्थापनां तथा दुर्गुणानां वहिष्करणं भवति। सनातनसंस्कृत्यां गर्भप्राप्तेः प्राग्तः मरणपर्यन्तं संस्काराः विधियन्ते। संस्कारस्तु सूक्ष्मशरीरस्य मानसिकः शारीरिकश्च शुद्धीकरणाय विधिपूर्वकं क्रियाणां सामूहिकरूपः। **'सम्'** उपसर्गपूर्वकः **'कृञ्'** धातोः **'घञ्'** प्रत्ययेन एवं **'संपरिभ्यांकरोतौभूषणे'** इति सूत्रेण भूषणार्थे 'सुट्' प्रत्यये पुंलिङ्गे च **'संस्कारः'** शब्दः उत्पद्यते। यस्य व्युत्पत्तिः **'संस्करणं सम्यक्करणं वा संस्कारः'**। संस्कारः नाम परिष्करणं संस्करणं दुर्भावदहनं चेति। शब्दोऽयं आङ्गलभाषायां "Sacrament" अथवा "Ceremony" शब्दैः व्यवह्रियते। यस्यार्थः **'धार्मिकविधि-**

[1] चरकसंहिता-1.27

विधानम्'। तथा च लाटिन्भाषायां "Ceremonia" शब्दः संस्कारार्थे प्रयुज्यते। आत्मिकसौन्दर्यस्य आन्तरिकः वाह्यश्च प्रतीकः संस्कारः। जीवनस्य प्रत्येग्सोपानाय व्यवहारस्य नियमो संस्कारैरेव निर्धारितः। पवित्रनिर्मलार्थे मुण्डनार्थे रक्षणार्थे च व्यवह्रियते संस्कारशब्दोऽयम्। आर्यसाहित्येतिहासे संस्कारस्य भूरि भूरि प्रशंसा वर्तते। महर्षि आश्वालायनः कथयति -

अतः परं द्विजातीनां संस्कृतिर्नियतोच्यते।
संस्काररहिता ये तु तेषां जन्म निरर्थकम्॥[1] इति

भारतीयसंस्कृत्यां गृहस्थाश्रमस्य महत्वं सर्वोपरि। अस्य आधारेण एव सर्वाः जीवाः जीवनधारणं कुर्वन्ति। मनुस्मृत्यां त्रयाणाम् आश्रमाणां जीवनधारकः रुपेण प्रसिद्धिः लभते। अतः मनुना प्रोक्तम्-

यथा वायुं समाश्रित्य सर्वे जीवन्ति जन्तवः।
तथा गृहस्थमाश्रित्य वर्तन्ते इतराश्रमाः॥[2] इति
यस्मात्त्रयोऽप्याश्रमिणो ज्ञानेनान्नेन चान्वहम्।
गृहस्थेनैव धार्यन्ते तस्माज्जेष्ठाश्रमो गृहम्॥[3] इति

अर्थात् - यथा सर्वे जन्तवः वायुमाश्रित्य जीवन्ति तथैव गृहस्थाश्रममाश्रित्य अन्ये आश्रमाः तिष्ठन्ति। अपि च गृहस्थाश्रमः सर्वदा संस्कारसंयुक्तज्ञानेन अन्नेन च विशिष्यते। अन्ये सर्वे ज्ञानान्नादिकं गृहस्थात् स्वीकुर्वन्ति। अतः गृहस्थस्य सर्वप्रमुख्योद्देश्यः गृहस्थाश्रमस्य सम्यग्परिपालनं रक्षणञ्च। येन च ऋषिऋणं देवऋणं पितृऋणमिति ऋणत्रयात् जीवः विमुक्तिं प्राप्नोति।

गृहस्थजीवनं नियतं पवित्रञ्च कर्तुं भारतीयवैदिकऋषयः जीवनस्य प्रतिपदं संस्कारैः सह संलग्नं कुर्वन्ति। धर्मशास्त्रीयग्रन्थेषु संस्काराणां संख्या विषये विभिन्नाः मताः दरीदृश्यते। तथापि सर्वस्वीकृतः षोडशसंस्काराः सन्ति। एते षोडशसंस्काराः चतुर्भागेन विभक्ताः भवन्ति। यथा- प्राग्जन्मसंस्कारः, शौशवसंस्कारः, शैक्षणिकसंस्कारः, गृहस्थप्रवेशसंस्कारः चेति।

1.	प्राग्जन्मसंस्कारः	गर्भाधानसंस्कारः
		पुंसवनसंस्कारः
		सीमन्तोन्नयनसंस्कारः
2.	शौशवसंस्कारः	जातकर्मसंस्कारः
		नामकरणसंस्कारः

[1] आश्वालयन

[2] मनु.3.77

[3] मनु.3.78

		निष्क्रमणसंस्कारः
		अन्नप्राशनसंस्कारः
		चूडाकरणसंस्कारः
		कर्णवेधसंस्कारः
3.	शैक्षणिकसंस्कारः	अक्षरारम्भसंस्कारः
		उपनयनसंस्कारः
		वेदारम्भसंस्कारः
		केशान्तसंस्कारः
		समावर्त्तनसंस्कारः
4.	गृहस्थप्रवेशसंस्कारः	विवाहसंस्कारः
		अन्त्येष्टिसंस्कारः चेति

आर्यसाहित्येषु एतेषां संस्काराणां प्रयोजनं सर्वदा विशिष्यते। मानवानां संस्काराणां का उपयोगिता वर्तत्ते जीवनेऽस्माकं तद्विषये प्रायशः सर्वे विद्वद्वर्याः धर्मशास्त्रीयाः स्वमतं प्रकाशयन्ति। तेषु मतेषु कतिपय प्रमुखानां प्रयोजनानां चर्चा अत्र क्रियते। मनोः एवं याज्ञवल्क्यस्य विचारः सर्वप्रथमं ग्राह्यो भवति। यतो हि तेषां मतं वैज्ञानिकं लोकप्रसिद्धञ्च वर्त्तते।

1. गर्भबीजात्मकः दोषाणां निराकरणं संस्कारेण एव भवति - शुक्रशोणितयोः सम्बन्धेन गर्भजातः भवति। अतः तत्र गर्भदोषः दृश्यते। तर्हि मानवजीवनस्य प्रारम्भे काल एव बैजिकः तथा गार्भिकदोषाणां दूरीकरणं मानवसृष्टिकालं प्रारभ्य अद्यपर्यन्तं केवलं संस्कारेणैव भवति। मानवजीवने गृहस्थधर्मपरिपालनाय सर्वप्रथमं गर्भधानादिः संस्कारः अनुष्ठीयते। येन च गर्भसम्बन्धि दोषाणां निराकरणं भवति। तद्विषये सर्वश्रेष्ठधर्मशास्त्रज्ञः भगवान्मनुः एवमेव निर्दिशति-

गार्भैर्होमैर्जातकर्मचौडमोञ्जीनिबन्धनैः।
बैजिकं गार्भिकं चैनो द्विजानामापमृज्यते॥[1] इति

अर्थात्गर्भधानपुंसवनसीमन्तोन्नयनजातकर्मचूडाकरणोपनयनादि,नां संस्काराणां विधिपूर्वकमनुष्ठानेन बीजसम्बन्धीनो गर्भसम्बन्धीनो च दोषाणां दूरीकरणं भवति। याज्ञवल्क्यस्मृत्यामपि - **एवमेव समं यान्ति गर्भवीजसमुद्भवम्।**[2] एतस्यव्याख्यावसरे संस्कारभाष्यकारे प्रोक्तम्- **एवमुक्तेन प्रकारेण गर्भाधानादिभिः संस्कारकर्मभिः कृतैरेनः पापं शमं**

[1] मनु.2,27

[2] याज्ञ, 1.13

याति।[1] अर्थात् गर्भाधानादि संस्काराणां सम्पादनेन शुक्रशोणितसंबन्धि गात्रव्याधिसंक्रान्तिजनितानां दोषाणां शमनम् अवश्यं भवतीति।

2. संस्कारेण द्विजत्वं प्राप्यते - इदमपि निर्दिष्टमस्ति धर्मशास्त्रे यत् -जननकाले सर्वाः प्रजाः शूद्राः अपवित्राश्च जायन्ते। केवलं संस्काराणां विधानेनैव तेषां परिमार्जनं पूर्णविकासं च प्राप्य ते द्विजत्वं भजन्ते। मनुस्मृत्यौ टीकाकारोऽपि स्पष्टीं कोरति - **जन्मना जायते शूद्रः संस्काराद्विजः उच्यते।** मौञ्जीबन्धनेन मानवः द्वितीयं जन्मं (द्विजत्वं) प्राप्नोति- **मातुरग्रेऽधिजननं द्वितीयं मौञ्जिबन्धने।**[2] इति। तर्हि संस्कारस्तु द्वितीयजन्मनः व्यञ्जकः पुण्यदायकः शौचाद्याचारयुक्तः चेति मनुना स्पष्टं निरुपितम्। यथा – **उत्पत्तिव्यञ्जकः पुण्यः कर्मयोगं निबोधतः।**[3] **इति**

3. **स्वर्गमोक्षयोश्च संप्राप्तिः भवति -** मोक्षप्राप्तिरेव मानवजीवनस्य सर्वोच्चं लक्ष्यम्। **मुच्यते सर्वदुःखबंधनैर्यत्र स मोक्षः।** अर्थात् आध्यात्मिकाधिदैविकाधिभौतिकादित्रिविधदुःखानां आत्यन्तिकनिवृत्तिरेव मोक्ष इति। संस्कारेण **स्वर्गप्राप्तिः** भवति। येन च मानवः मोक्षमवाप्नोति। मनुस्मृतेः व्याख्याकार मेधातिथिमतानुसारेण संस्कारेणैव स्वर्गः तथा मोक्षस्य मार्गः सुलभेन प्राप्यते इति प्रतीयते।

"नहि कर्मभिरेव केवलंब्रह्मत्वप्राप्तिः।
प्रज्ञानकर्मसमुच्चयात् किल मोक्षः॥

एतैस्तु संस्कृतः आत्मनोपासनास्वधिक्रियते।"[4] शङ्खलिखितौ स्मृत्यौ च विहितमस्ति -

संस्कारैस्संस्कृतः पूर्वैरूत्तरैरनुसंस्कृतः।
नित्यमष्टभुवैर्युक्तो ब्राह्मणो ब्राह्मलोकिकः॥
ब्राह्मं पदमवाप्नोति यस्मान्न च्यवते पुनः।
नाकपृष्टं यशो धर्मं त्रिरीजानस्त्रिविष्टम्॥[5] इति

संस्कारेण एव जनाः सिद्धिं प्राप्तुं शक्नुवन्ति। हारितोऽपि स्पष्टं कृतम्संस्कारः द्विधा ब्राह्मसंस्कारः दैवसंस्कारः - च भेदेन।गर्भाधानादिस्मार्त्तोसंस्कारःब्राह्मसंस्काररित्युच्यते, पाकयज्ञहविर्यज्ञसौम्याश्च दैवसंस्कारः इत्युच्यते। ब्राह्मसंस्कारैः संस्कृतो मानवो ऋषिणां स्थितिं समनुप्राप्य तत्समानतां याति तथा तन्निकषा निवसति। यथा -"**ब्राह्मेण संस्कारेण ऋषीणां सलोकतां समागतां सायुज्यतां वा गच्छति इति।**[6] तेषां शास्त्रोक्तरीत्या परिपालनेन जनो ब्रह्मणः स्थितिमधिगच्छति।यतो हि जीवनस्य चरमोद्देश्यः मोक्षं संप्राप्तिः। यथा -

---

[1] याज्ञ, 1.13

[2] मनु, 2.169

[3] मनु, 2.68

[4] मनु, 2-2

[5] वी.मि,सं, 140

[6] वी, मि, सं, 139

स्वाध्यायेन व्रतैर्होमैस्त्रैविद्येनेज्ययासुतैः।

महायज्ञैश्च यज्ञैश्च ब्राह्मीयं क्रियते तनुः॥[1] इति

तथा त्रिवेदाध्ययेनेन, मधुमांसवर्जनादिव्रतैः, सावित्रिचरूहोमादिभिः, देवर्षिपितृतर्पणैः, पञ्चमहायज्ञैः, ज्योतिष्टिष्टमादिभिः यज्ञैः च शरीरः ब्रह्मप्राप्त्यार्थं योग्यं भवति। अत्र तनु शब्देन शरीरात्व्यवच्छिन्नः आत्मा अपि गृह्यते इति कुल्लूकभट्टेन निर्दिश्यते। एते स्मार्तसंस्काराः ऐहिकमुष्णिकञ्च फलदायकाः भवन्ति।

वैदिकैः कर्माभिः पुण्यैर्निषेकादिद्विजन्मानाम्।

कार्यः शरीरसंस्कारः पावनः प्रेत्य चेह च॥[2] इति

अर्थात्, शुभैः वैदिककर्मभिः द्विजातीनां शरीरसंस्कारः क्रियते। स च संस्कारः शरीरस्य पवित्रतां द्योतयति तथा (अध्ययनादिः क्रियया) इहलौकिकं(यागादिः क्रियया) पारलौकिकं च पुण्यप्रदायकं भवति।

4. व्यक्तित्वस्य निर्माणं विकासञ्च भवति - सर्वेषां शास्त्रीयज्ञानानां मूलमुद्देश्यं समुचितव्यक्तित्वविनिर्माणम्। तत्कृते नैतिकगुणानां आवश्यकता वर्तत्ते। एते गुणाः धर्मशास्त्रे आत्मगुणाख्यास्सन्ति। संस्काराणां नियमपूर्वकमनुष्ठानेन आत्मगुणाः नित्यं वर्धते। गौतमधर्मसूत्रे तेषां विवेचनं स्पष्टं प्राप्यते। यथा-

"दया सर्वभूतेषु क्षान्तिरनसूया शौचमनायासो मङ्गलमकार्पण्यमस्पृहेति॥[3] इति

अर्थात् दया, क्षमा, अनसूया, शौचः, शमः, उचितव्यवहारः, निरीहता, निर्लोभता च अष्टानां नैतिकगुणानां विकासः संस्कारेण एव सम्भवति। ये ते अष्टात्मगुणाः इति उच्यन्ते। यदि कश्चिदक्तिव्यक्तिविशेषः संस्काराणाम् अनुष्ठानकाले एतैरष्टगुणैर्विभूषितो भवति सः एव ब्रह्मणः सान्निध्यं लभते। यथा-

अपि च" **यस्य तु खलु संस्काराणामेकदेशोऽप्यष्टावात्मगुणा अथ स ब्रह्मणः सायुज्यं सालोक्यं च गच्छतीति।**[4]"

अर्थात् द्विजत्वमूलकैः संस्कारैः सह यस्य पार्श्वे अष्टावात्मगुणाः सन्ति स एव ब्रह्मणः सायुज्यं सालोक्यं च प्राप्नोतीति।

अङ्गिरास्मृतिः –

चित्रकर्म यथानेकैरागैरून्मील्यते शनैः।

ब्राह्मण्यमपि तद्वत्स्यात् संस्कारैर्विधिपूर्वकैः॥[5] इति

अर्थात्- यथा सर्वाङ्गसुन्दरं चित्रं निर्मातुं बहूनां रङ्गानां समावेशो भवति तथैव चरित्रनिर्माणार्थं संस्काराणां विधिपूर्वकं परिपालनं सम्पादनीयम्।

---

[1] मनु, 2.28

[2] मनु., 2.26

[3] गौतम.सू.- 1.8.24

[4] गौतम.सू.- 1.8.26

[5] वी. मि, सं. भाग-1.पृ139

ऐहिकं पारमार्थिकञ्च प्रयोजनं साधयितुं संस्काराः जीवने अत्यावश्यकाः। संस्काराणां महत्वं प्रदर्श्य महर्षिः मनुः प्राह -

निषेकादिश्मशानान्तो मन्त्रैर्यस्योदितो विधिः।
तस्य शास्त्रेऽधिकारोऽस्मिञ्ज्ञेयो नान्यस्य कस्यचित्॥[1] इति

मानवजीवनं उत्तरोत्तरशुद्धं स्वच्छं पवित्रं सात्त्विकं तेजःपूर्णञ्च कर्तुं गर्भाधानात्प्रारभ्य श्मशानपर्यन्तं संस्काराः अवश्यविधेयाः द्विजातीयानाम्। यथा -

ब्रह्मक्षत्रियविड्शूद्रा वर्णास्त्वाद्यास्त्रयो द्विजाः।
निषेकाद्याः श्मशानान्तास्तेषां वै मन्त्रतः क्रिया॥[2] इति

उपसंहारः - उपयुक्तविवेचनेन एतत् सिध्यति। संस्कारैः मानवाः संस्कृतिसम्पन्नाः भवन्ति। येन च भारतीयसंस्कृतिः पस्फुटिता पुनर्जीविता च भवति। अद्यतनसमाजे मानवाः संस्काररहिताः सन् जीवन्ति। संस्कार विना जनाः वृद्धिहीनाः, ज्ञानहीनाः, मानसिकविकारग्रस्ताश्च भवन्ति। येन अस्माकं सनातनसमाजस्य विलोपः कलुषित-समाजस्य जागरणं च परिलक्ष्यते। संस्कारसंयुक्ताः जनाः आधुनिकसमाजाय दीपशिखासदृशा प्रतिभान्ति। मानवस्य अनुशासितजीवनस्य निर्माणकर्तारो भवन्ति एते संस्काराः।अतः मानवसमाजस्य उत्कर्षाय संस्काराणां विवेचनं तत्त्वावबोधनं सम्यगनुष्ठानं च अत्यन्तमपरिहार्यम्। यतो हि संस्कारैः सुसंस्कृताः मानवाः सर्वेषु कार्येषु योग्याः समाजस्य प्रेरकाः पोषकाश्च भवन्ति।

सहायकग्रन्थसूची

1. मित्रोमिश्रः, १९८७.वीरमित्रोदयः.चौखम्बा संस्कृत सिरिज् अफिस,वाराणसी.
2. डाँ. श्रीमती उर्मिला रूस्तगी, २००५.मनुस्मृतिः.जे.पी. पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली.
3. डाँ पि.वि.काणे, १९९५.धर्मशास्त्र का इतिहास.. उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान, लक्ष्मणपुरी.
4. प. श्यामसुन्दरलाल त्रिपाठी, १८३०. अष्टादशस्मृतिः. श्रीवेङ्कटेश्वर प्रेस, मुम्बई.

Author's Details

Address: Research Scholar (Ph. D.)
Department of Sanskrit
Pondicherry University, Puducherry, 605014

Email: mamimahanta796@gmail.com

****

[1] मनु-2.16

[2] या. स्मृ-1.10

हरिदाससिद्धान्तवागीशप्रणीते रुक्मिणीहरणमहाकाव्ये प्रतिफलितो व्याकरणशास्त्रसमयः

(The Principle of Grammar reflected in the epic poem *Rukmiṇīharaṇa*, Composed by Haridas Siddhanta Vāgiśa)

Madhumita Ghosh

Abstract

The word Veda, derived from the suffix ghañ of the verb vid, means knowledge, the oldest literature of the entire universe. But knowledge of the six parts of the Vedas is indispensable for understanding the truth of the Vedas. It is said in the Panini teachings that by the proper use of these one attains the Brahmaloka. Among the six Vedic organs, grammar occupies the foremost place. In the ancient Indian tradition, the names of fourteen places of learning are found. The essence of the fourteen sciences lies in the science of literature. There, in the branch of literature, poets from all over the region shone on their heads. Haridas Siddhanta Vagish is one of the most indeed Vangi poets who enriched Sanskrit literature through their writings in the twenty-first century. His predecessors were also literary practitioners. His skill in literary disciplines is evident as well as in grammar. Here, however, some grammatically relevant terminological terms used in the epic Rukminiharana are also discussed. Along with this, somewhere in other literature, the grammar opinion reflected is also discussed. Mayaka will be discussed in detail in this essay based on these topics.

कुञ्चीशब्दाः - व्याकरणम्, प्रत्ययः, लकाराः, रुक्मिणीहरणम्, गुणः, वृद्धिश्चेत्यादयः

****

विद्-धातोः घञ् प्रत्ययेन निष्पन्नस्य वेदः इति शब्दस्यार्थो हि ज्ञानम्, विश्वनिखिलस्य प्राचीनतमं साहित्यम्। विवृतक्रियातन्त्राः हि मन्त्राः। मन्त्राणां स्तुतिनिन्दाव्याख्यानविनियोगग्रन्थाः हि ब्राह्मणाः। मन्त्रब्राह्मणयोर्सम्मेलनम् एव हि वेदः। वेदस्य यथार्थावबोधनाय षण्णां वेदाङ्गानां ज्ञानं तु अपरिहार्यम्। पाणिनीयशिक्षायां कथ्यते एतेषां सम्यक् प्रयोगेणैव ब्रह्मलोकम् अवाप्यते।

"छन्दः पादौ तु वेदस्य, हस्तौ कल्पोऽथ पठ्यते।
ज्योतिषामयनं चक्षुर्निरुक्तं श्रोत्रमुच्यते॥
शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य, मुखं व्याकरणं स्मृतम्।
तस्मात् साङ्गमधीत्येव ब्रह्मलोके महीयते"॥[1]

षड्सु वेदाङ्गेषु व्याकरणस्य स्थानं मूर्ध्णि वर्तते 'मुखं व्याकरणं स्मृतम्'।व्याकरणमिति पदस्य व्युत्पत्तिकथनावसरे उक्तं व्याक्रियन्ते विविच्यन्ते शब्दा अनेनेति शब्दज्ञानजनकं शास्त्रं हि व्याकरणम्। वि- आङ् - इत्युपसर्गाभ्यां कृ-धातोः ल्युटि करणे सिध्यति शब्दोऽयम्। भगवता पतञ्जलिनाप्युक्तम्- 'प्रधानं च षड्ङ्गेषु व्याकरणम्'।[2] तस्य शब्दानुशासने व्याकरणस्य पञ्च तावत् प्रयोजनान्युपस्थाप्यन्ते।

"रक्षोहागमलघ्वसन्देहाः प्रयोजनम्।

---

[1] पाणिनीयशिक्षा-41-42

[2] महाभाष्य, पस्पशा, 9

रक्षार्थं वेदानामध्येयं व्याकरणम्" ॥[1]

अर्थात् वेदमन्त्राणां रक्षार्थं, ऊहार्थं, लघ्वर्थं, आगमार्थं पुनश्च सन्देहनिरसनार्थं व्याकरणस्याध्ययनमनिवार्यमेव। छान्दोग्योपनिषदि व्याकरणं वेदानां वेदमिति आम्नातम्।[2] व्याकरणस्य गुरुत्वविषये वाक्यपदीयग्रन्थे महती युक्तिः समुपन्यस्ता।

'तद्द्वारमपवर्गस्य वाङ्मलानां चिकित्सितम्।
सर्वविद्या पवित्रोऽयमधिविद्यं प्रकाशते' ॥[3]

यद्यपि साहित्यसंरचने प्रतिभा एव निदानं तथापि व्युत्पत्तिस्तु तावन्मुख्या। प्राचीनसाहित्यसमालोचकैः मङ्गलमहाभागैः प्रतिभातः व्युत्पतिः महद्रूपेण स्वीकृता। राजशेखरमतानुसारतः 'उचितानुचितविवेको व्युत्पत्तिरिति'।[4] इतरमतेन छन्दोव्याकरादीनां पाठाभ्यासेन उपार्जिता क्षमता हि व्युत्पत्तिः। यथा हि ध्वन्यते रुद्रटस्य ग्रन्थे - "छन्दो व्याकरण-कला लोकस्थिति-पदपदार्थविज्ञानात्।

युक्तायुक्तविवेको व्युत्पत्तिरियं समासेन"।[5]

कवयस्तु सर्वशास्त्रपारङ्गमाः प्राक्काव्यरचने कानि कानि विषयानि तावत् अध्येतानि-[6] इति कथ्यते आलङ्कारिकैर्वामनाचार्यैः। प्राचीनभारतीयपरम्परायां चतुर्दशविद्यास्थानानां नामान्युपलभ्यन्ते। कुत्रापि वा आयुर्वेद-धनुर्वेद-सङ्गीतार्थशास्त्रादिभिः अष्टादशविद्यास्थानानां नामान्युल्लिख्यन्ते।

अङ्गानि वेदाश्चत्वारो मीमांसा न्यायविस्तरः।
धर्मशास्त्रं पुराणञ्च विद्यास्त्वेताश्चतुर्दश॥
आयुर्वेदो धनुर्वेदो गान्धर्वश्चेति ते त्रयः।
अर्थशास्त्रं चतुर्थं च विद्या ह्यष्टादश स्मृताः॥[7]

चतुर्दशविद्यानां सारः एव निहितं साहित्यविद्यायाम्। तत्र साहित्यशाखायां निखिलप्रदेसेषु वङ्गीयाः कवयः मूर्ध्णि शुशुभिरे। स्मर्य्यते कश्चन पूर्वपठितः श्लोकः-

"काव्येऽपि कोमलधियो वयमेव नान्ये।
तर्केऽपि कर्कशधियो वयमेव नान्ये॥
दृश्येऽपि संयतधियो वयमेव नान्ये।

---

[1] महाभाष्यम्, पस्पशा, 6

[2] छान्दोग्योपनिषद्- 7.1.2

[3] वाक्यपदीयम्, ब्रह्मकाण्ड-14

[4] काव्यमीमांसा-5 अध्यायः।

[5] काव्यालङ्कारः 1.18

[6] शब्दस्मृत्यभिधानकोशाच्छन्दोविचितिकलाकामशास्त्रदण्डनीति पूर्वा विद्याः। काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः।। 1.3.3।।

[7] विष्णुपुराणम्।

तन्त्रेऽपि यन्त्रितधियो वयमेव नान्ये" ॥

तत्र निखिलशास्त्रेषु वङ्गीयाः स्वमहिम्ना राराजन्ते। एकोनविंशतिशतके ये खलु वङ्गीयाः कवयस्तेषां लेखनीद्वारा संस्कृसाहित्यं समृद्धवन्तस्तेष्वन्यतमो हि हरिदाससिद्धान्तवागीशः। 1866 खीष्टाब्दस्य अक्टोवरमासि रविवासरे द्वाविंशतिदिवसे विधूमुखी-गङ्गाधरविद्यालङ्कारयोरात्मजतया हरिदासस्याविर्भावेन वङ्गीया धन्याः। तत्र फरिद्पुमण्डलान्तर्गते कोटालिपाडायां महापुरुषयोऽयं जनिं लेभे। एतस्यैव महापुरुषस्य पूर्वपुरुषा अपि साहित्यसाधकाः आसन्। यथा साहित्यशास्त्रेषु तस्य नैपुण्यं तथैव व्याकरणे अपि नैपुण्यं दृश्यते। **यद्यपि नामकरणं तु 'हरिदाससाहित्ये वैयाकरणशास्त्रसमयः' इति तथाप्यत्र तु रुक्मिणीहरणमहाकाव्यप्रयुक्तानां कतिपयानां वैयाकरणसम्पृक्तानां व्याकरणसिद्धानातानामालोचनं क्रियते। एतेन सह कुत्रचित् इतरसाहित्ये प्रतिफलितव्याकरणमतमपि चालोच्यते।** हरिदास आसीत् असाधारणो वैयाकरणविद्। तस्य प्रयोगनैपुण्येन व्याकरणशास्त्रं तस्य काव्यांशरूपेण विवेचितम्। यतो हि कथ्यते भामहेन -

न तच्छास्त्रं न तच्छिल्पं न सा विद्या न सा कला।
जायते यन्न काव्याङ्गम् अहो भारो महान् कवेः ॥[1]

पञ्चवर्षीयस्य वालकस्य विद्यारम्भो जायते खलु काशीचन्द्रवाचस्पतिमुप। एकादशवर्षे कलापव्याकरणस्य पाठारम्भो जायते पितामहासन्निकटे एव। ततः ब्रजकुमारविद्याभूषणस्य शिष्यस्तया स्वीकृतोऽयम्। तत्र व्याकरणशास्त्र-कथितवृत्तिचतुष्टयानां नामाख्यातयोः कृद्वृत्तेश्च द्वितीयप्रकणं यावत् तेनाधीतं करायत्तं च। कारकसमासादयस्तु पितामहेभ्यः उपगताः। पञ्चदशवर्षीयः वालकोऽयं कलापव्याकरण्योपाधिपरीक्षायां शब्दाचार्यमुपाधिं प्राप्य प्रथमस्थाम-ग्रहीत्। तस्मिन्नेव समये गद्यपद्यविरोचने तथा च कथने समर्थोऽभवत् सः। नाटकखण्डकाव्यादीनां लेखनकार्यमारभ्यते अस्मिन्नेव वयसि। एकोनविंशतिवर्षे कंसबध-जानकीविक्रम-शङ्करसम्भववियोगवैभवप्रभृतयः नाटक-काव्य-खण्ड-काव्यादयः विरचितवन्तः। नैयायिकप्रवररामनाथसिद्धान्तपञ्चाननेभ्योः भाषापरिच्छेदस्य पाठमग्रहीत्। तस्य **साहित्यकृतयः** 1. महाकाव्यम् - रुक्मिणीहरणम्। 2. दृश्यकाव्यम् - बङ्गीयप्रतापम्,मिवारप्रतापम्, शिवाजीचरितम्, विराज-सरोजिनी(नाटिका)। 3. स्मृतिग्रन्थः - स्मृतिचिन्तामणिः। 4. अलंकारग्रन्थः - काव्यकौमुदी। 5. टीकाग्रन्थः - महाभारतस्य भारतकौमुदी, अभिज्ञानशकुन्तलस्य अभिज्ञान कौमुदी, कल्पलता कादम्वरेः, दशकुमारस्य कुमार-सन्तोषिणी, उत्तररामचरितस्य सर्वार्थबोधिनी। 6. साहित्यदर्पणस्य कुसुम-प्रतिमा चेत्यादयः।

तस्य साहित्यकृतयस्तु अनन्ता एव। तत्र साहित्यशास्त्रेषु रुक्मिणीहरणं मुख्यमिति कथ्यते। वस्तुतस्तु संस्कृतसाहित्ये दृश्यश्रव्यभेदेन काव्यस्य भेदद्वयमालंकारिकैः भणितमेव। अत्र रूपकोपरूपके इति तु दृश्यकाव्यस्य भेदद्यमुपलभ्येते। श्रव्यकाव्यं गद्यं पद्यमिति कृत्वा द्विधा जायते। तत्र गद्यं पद्यं चम्पू इत्यतेन त्रिधा कुत्रचित् वा पञ्चधा जायते। पद्यकाव्यस्य महाकाव्यं काव्यं खण्डकाव्यं चित्रादीनि लभ्यन्ते। तत्र रुक्मिणीहरणन्तु महाकाव्यम्। यतः महाकाव्यस्य लक्षणावसरे उक्तं तत्र आलंकारिकैर्विश्वनाथकविराजैः-

---

[1] कायालङ्कारः-5.4.

सर्गबन्धो महाकाव्यं तत्रैको नायकः सुरः।

सद्वंशः क्षत्रियो वापि धीरोदात्तो गुणान्वितः॥[1]

तत्र एतत्कथितैर्लक्षणैः समं रुक्मिणीहरणस्य सादृशं विद्यते। यतो ह्यत्र नायकः द्वारकाधिपतिः कृष्णः सद्वंशजातः क्षत्रियः धीरोदात्तः गुणयुक्तः। रुक्मिणीहरणस्य सर्गसंख्या षोडश, काहिनी पुराणाश्रिता चेत्यादयः। अतः रुक्मिणीहरणं महाकाव्यमेकमिति कथ्यते।

तस्य साहित्यसंकलनेषु कुत्रापि व्याकरणं काव्यिकाकर्षणस्य प्रतिबन्धकरूपेण नोपलभ्यते। तन्मते व्याकरणं हि निखिलशास्त्रस्य चाखिलविद्यायाः द्वारस्वरूपम्। यथा द्वारमाध्यमेण गृहाभ्यन्तरेषु प्रवेशो जायते, तथैव व्याकरणस्यालोकवर्तिकया साहित्यशास्त्रेषु, कोषशास्त्रेषु, दर्शनशास्त्रेषु, निखिलज्ञानसागरेषु च प्रवेशो भवति एव। तस्य प्रतिफलनं जायते रुक्मिणीहरणमहाकाव्यस्य द्वितीये सर्गे षड्षष्टिसंख्यके श्लोके कुमाराणां शास्त्रज्ञानप्रसङ्गे-

"शब्दीयविद्या प्रतिहारिणीव ज्ञानस्य सोपानमवेक्षयंती।

अख्यातनामप्रथिता निनाय समस्तशास्त्रालयमध्यमेतान्"॥[2]

प्रकृति-प्रत्यय-विभक्ति-नामाक्यातोपसर्गधातुकारकसमासप्रभृतीनां व्याकरणप्रयुक्तानां मौलिकोपादानां ज्ञानं, तथा च वैयाकरणसिद्धान्तसम्मतपारिभाषिकशब्दानां ज्ञानं व्याकरणशास्त्रेषु सम्पृक्तमेव। एतादृशं ज्ञानं विहाय व्याकरणचर्चा अलीकतया कल्प्यते। धारणेयं तस्मिन् सम्यक्तया वर्तते। अतः खलु तस्य सहृदयप्रतिफलितेषु काव्यादिषु व्याकरणस्य कानिचित् उपादानान्यपि समुपलसन्ते।

1. सप्रत्ययं सप्रकृतिप्रयोगं विभक्तियुक्तंपुरुषान्वितं च।

गुणान्वितं बृद्धियुतं च पेथुः सांख्योपमं व्याकरणं कुमाराः॥[3]

2. सन्धिः स्वाङ्गेष्वनशनपतत्पित्तकुक्षौच शब्दः

धातुर्दृष्टेरुपरि चरितस्तद्धितं चित्तनिष्ठम्।

सत्सम्बन्धं सुपटु करणं कारकं मे समासो

राजत्यास्ये परमसुखकृन्मात्रमस्मिन्नदृष्टम्॥[4]

अत्र श्लोकद्वये कस्यचिद्दरिद्रस्य व्याकरणविदः अतीवमर्मस्पर्शतया मनोज्ञकाव्यद्वारा व्याकरणशास्त्रेषु प्रयुक्तपारिभाषिकशब्दद्वारा दरिद्रता प्रकाशिता। प्रकृति-प्रत्ययोः सम्यक्धारणा तस्मिन् वर्तते। तन्मते एकं विहाय भाषासु

---

[1] साहित्यदर्पणः, 6.315-316.

[2] रुक्मिणीहरणम्, 2.66.

[3] रुक्मिणीहरणम्, 2.28.

[4] वङ्गीयप्रतापम्, 6.9

तरस्य प्रयोगो न जायते। 1. इयं यथार्थ प्रकृतिः किलेति, तस्याः परः प्रत्यय एव जातः।[1] 2. प्रत्यमात्रं सोपसर्गं प्रकृतिशून्यञ्च।[2]

क्रिया विभक्तिश्च - अपि च विभक्तिक्रिययोः कानिचनानि वैशिष्ट्यानि तेनोल्लिखितानि रुक्मिणीहरणमहाकाव्यस्य चतुर्थसर्गस्य सप्तषष्टिसंख्यके श्लोके। तत्र ध्वन्यते-

'वदते हि पदं समेव यत् क्रियया तत्र तदन्यदुच्यते'।

अर्थात् धातोरुत्तरं कर्तृकर्मादिबोधकप्रत्ययश्चेत् तत्तदर्थबोधिका विभक्तिरन्तर्लीना जाता।

गुणवृद्धिश्चेत्यादयः - व्याकरणप्रयुक्तपारिभाषिकशब्दाः तैश्चोल्लिखिताः रुक्मिणीहरणमहाकाव्यस्य द्वितीयसर्गस्य अष्टाविंशतिः संख्यके श्लोके-

गुणान्वितं वृद्धियुतञ्च पेठुः सांख्योपमं व्याकरणं कुमाराः।

श्लोकेनानेन पारिभाषिकशब्दस्य बृद्धेः व्याख्यानेन व्याकरणशास्त्रेषु तन्नैपुण्यं परिदृश्यते एव। विधेय-हल्प्रत्याहारयोः व्यवहारमुल्लेखितवान् सः। हल्[3] इत्यनेन सर्वेषां व्यञ्जनानां बोधो जायते।

पर्य्यायवाचकशब्दानां विषये - तत्र रुक्मिणीहरणमहाकाव्ये कथञ्चित् अमरकोशोक्तपदानां प्रयोगः क्रियते, परन्तु तदुत्तरीयेषु साहित्येषु, एतेषामेव पदादीनां प्रयोगः साधारणतया नोपलभ्यते। यथा- वरिवस्या इत्यस्यार्थस्तु शुश्रूषा परिचर्या वा। रुक्मं नाम स्वर्णम्। (रु.1) कचहस्तम् इत्युक्ते केशपाशम् (रु.3.47)। शुचिप्रियः इत्युक्ते श्रृङ्गारप्रियः। (रु 3.65[4])। मातृशब्दस्य नैकबिधाः प्रतिशब्दादयः प्राप्यन्ते। यथा - मा[5], प्रसूतिः[6], जननी प्रभृतयः। सूर्यस्य चाप्यनेकानि नामान्यप्युल्लेखितानि तेन। यथा – अहर्पतिः, द्युमणिः, विकर्तनः, विरोचनः, भास्करः, रविः, अरुणः, दिवाकरः सविता, पतङ्गः, आदित्यः विभाषवान्, तरणी, अर्यमा, इना, तीव्रामसु, प्रभृतयः। अमरकोशप्रयुक्तानां प्रायशः सूर्यवाचकानां नामादीनां व्यवहारश्चापि तेन कृतः।

अव्ययविषये -

'सदृशं त्रिषु लिङ्गेषु सर्वासु च विभक्तिषु।
वचनेषु च सर्वेषु यन्नवेति तदव्ययम्'॥

रुक्मिणीहरणमहकाव्ये अव्ययस्य विशेषवैशिष्ट्यं प्रतिफलितम्। विभक्तेरन्तिमे प्रयोगेऽप्येतस्य वैशिष्ट्यं नापि परिवर्तते। यथा च प्राप्यते-

---

[1] रुक्मिणीहरणम्, 2.16

[2] विराजसरोजिनी, 1.14

[3] परिमुक्तकाशितशितासिधराः .... द्विगुणाः।। रुक्मिणीहरणम् 13.9

[4] सुमन्त्रकैः पापनिवारिवारिभिः शुचिप्रियौ तावसि च द्विजः शुचिः।
रिपोर्विवर्णा वरवर्णिनी च तत् निषम्य दीनाऽक्षि जलेन मेदिनीम्।। रुक्मिणीहरणम्. 3.65

[5] रुक्मिणीहरणम्, 2.3,

[6] रुक्मिणीहरणम्, 2.2

विभक्तया परभाविन्या शून्यं तद्रुक्मिणी बलम्
असंख्यमेकरूपञ्च मेन आत्मानमव्ययम्॥[1]

समास-प्रत्ययविषये - समासप्रत्यययोर्बहुलव्यवहारोऽपि तेन तत्प्रणीतेषु साहित्येषु क्रियते। यथा मन्दुरोन्दुरिः इत्यस्यार्थस्तु गृहमुषिकः। कुत्रापि वाप्रचलितप्रत्ययानामुयोगोऽपि तेन कृतः। यथा प्रभाचन।(प्र-भा+चन्)। निशाति[2] इत्यस्यार्थस्तु राक्षसः। मार्जांशुकः[3] इत्यस्यार्थस्तु स्नानेर तोयाले (Bathing Towel)।

ल-कारादीनां प्रयोगवैचित्र्यं तु प्रतिफल्यते रुक्मिमीहरणे महाकाव्ये। पाणिनीये व्याकरणे यथा स्म-योगेन अतीतकालस्य बोधो जायते तथैव हरिदासेन रुक्मिणीहरणे महाकाव्ये अपि लट्-रूपेण सह स्म योगेन अतीतकालं विज्ञापितवान्।

मदप्रदा बहुविधदोहदः सदा तदन्तिकं स्म परिहरन्ति न ईप्सिताः॥ (1.35)

लुङ्लकारप्रयोगे आसीत् स सिद्धहस्तः। यथा 'अजीजनत्'- (जन्+ लुङ्) (रु. 1.36), अभूत् (रु. भू+लुङ्) (रु. 1.19) 'अधृत' (धृ+लुङ्) (रु. 1.30) 'समजनि', सम्-जन्+लुङ् (रु. 1.38) 'अवेदि' (विद्+लुङ्) (रु. 1.39) वैदिकसम्प्रयुक्तस्य लेट्लकारस्य प्रयोगोऽपि दृश्यते तस्य साहित्यकर्मसु। अतीतकालार्थे परोक्षे लिट्-लकारस्य प्रयोगोऽपि बहुलतया तस्य साहित्ये दृश्यते। तदुत्तरकालप्रचलितसाहित्यादिषु तथोक्ततया न दृश्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन् स्मर्य्यते भर्त्तृहरिप्रणीतस्य भट्टिकाव्यस्य व्याकरणप्रयोगस्तथा च लिट्लकारादीनां प्रयोगः। काव्यमाध्यमेण व्याकरणावबोधनाय भट्टिकाव्यं यथा विरचितं तथैव हरिदासस्य रुक्मिणी-हरणमेव इति वक्तुं युज्यते। तत्र प्रथमसर्गस्य कतिपयेषु श्लोकेषु प्राप्यन्ते लिट्लकारस्य बहुलतया प्रयोगादयः। यथा प्रपप्रथे (41), शशास (16), चकाशिरे (45), मुमुदे (50), विवेष्टिरे (51), रराज (58) चेत्यादयः। यद्यपि हरिदासस्तु मुख्यतया कविः आसीत् तथापि प्रयोगो-नैपण्युनेन स वैयाकरणरूपेण प्रतिष्ठित इति।

सहायकग्रन्थसूची

1. कविराज, विश्वनाथ. (2013). *साहित्यदर्पणः*, सम्पा. विमलाकान्त मुखोपाध्याय, कलिकाता, संस्कृत पुस्तक भाण्डार।
2. चट्टोपाध्याय, ऋता. (2013). *महामहोपाध्याय हरिदास सिद्धान्तवागीशेर सारस्वत साधना*, कलिकाता, संस्कृत पुस्तक भाण्डार।
3. Winternitz, M. (2018). *A History of Indian Literature*, Delhi, Motilal Benarasidas.
4. पतञ्जलि, (2017). *महाभाष्य*, सम्पा. गङ्गाधर कर, कलिकाता, संस्कृत बुक डिपो।
5. पाणिनि. (2011). *अष्टाध्यायी*, सम्पा. गोपाल शास्त्री, वाराणसी, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।
6. पाणिनि. (2016). *पाणिनीयशिक्षा*, सम्पा. अशोक कुमार बन्द्योपाध्याय, कलिकाता, सदेश।
7. भट्टाचार्य, पाँचुगोपाल, (1363). *श्रीमद् हरिदास सिद्धान्तवागीश स्मरणे*, कलिकाता, विश्ववाणी।
8. भट्टाचार्य, हरिदास सिद्धान्तवागीश. ((1870)). *रुक्मिणीहरणम्*, सम्पा. हेमचन्द्र भट्टाचार्य, सिद्धान्तयन्त्र, कलिकाता।

[1] रुक्मिणीहरणम् 15.4

[2] रुक्मिणीहरणम् 2.44.

[3] रुक्मिणीहरणम् 7.13

9. भर्त्तृहरि, (2007). *वाक्यपदीयम्,* सम्पा. विष्णुपद भट्टाचार्य, कलिकाता, पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षद्।

10. मनु. (2016). *मनुसंहिता,* सम्पा. मानवेन्दु बन्द्योपाध्याय, कलिकाता, संस्कृत पुस्तक भाण्डार।

11. राजशेखर, (2008). *काव्यमीमांसा,* सम्पा. सीतानाथ आचार्य ओ देवकुमार दास, कलिकाता, सदेश,।

12. राजशेखर, (2013). *काव्यमीमांसा,* सम्पा. उदयचन्द्र बन्द्योपाध्याय ओ अनीता बन्द्योपाध्याय, कलिकाता, संस्कृत बुक डिपो।

13. वामन, (2015). *काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः,* सम्पा. अनिलचन्द्र वसु, कलिकाता, संस्कृत वुक डिपो।

14. विश्वनाथ. (2006). *साहित्यदर्पणः,* सम्पा. उदयचन्द्र बन्द्योपाध्याय, कलिकाता, संस्कृत बुक डिपो।

15. सिंह. अमर, (1417). *अमरकोष,* सम्पा. गुरुनाथ विद्यानिधि, कलिकाता, संस्कृत पुस्तक भाण्डार।

16. स्वामी, गम्भीरानन्द. (2009) *उपनिषद् ग्रन्थावली,* कलिकाता, उद्बोधन।

Author's Detail

Address: अतिथि-शिक्षिका, संस्कृत विभागः, आनुड-उच्चविद्यालयः
आनुडः, हुगली, पश्चिमवङ्गः।

Email: madhumita89.mg@gmail.com

****

SUBMIT YOUR MANUSCRIPT

Call for Research Papers for 17th Issue of peer reviewed Research Journal

"प्राची प्रज्ञा" (ISSN 2348 – 8417)

महोदयाः !

"प्राची प्रज्ञा" (ISSN 2348 – 8417) इति सन्दर्भितान्ताराष्ट्रियान्तर्जालपत्रिकायाः "शास्त्रमञ्जूषा" इति षाण्मासिकखण्डस्य **सप्तदशावतरणस्य (2023-दिसम्बर-मासे प्रकाशयिष्यमाणस्य)** कृते अधस्तनविषयमवलम्ब्य मौलिकाः शोधलेखा आविश्वं विद्यमानेभ्यो विद्वद्भ्य आमन्त्र्यन्ते । A4 पृष्ठे 1.15 पङ्क्तिगतान्तरालसहिता न्यूनातिन्यूनं दशपृष्ठात्मका लेखा निम्नप्रारूपेणैव टङ्कयित्वा prachiprajnaenb@gmail.com इति अन्तर्जालसंकेतेन मृदुप्रतिकृतिरूपेणैव **30th June, 2023 (12:00 Midnight IST)** पर्यन्तं प्रेषयितुं शक्यन्ते।

शोधपत्रस्य विषयः / शीर्षकम्

मुख्यशीर्षकम् – "पाण्डुलिपिविज्ञानं पुरालेखशास्त्रं च"

उपशीर्षकाणि –

I. अप्रकाशितसंस्कृतमातृकाणां विवरणम्।
II. पाण्डुलिपिसंरक्षणप्रविधिः।
III. अप्रकाशितपाण्डुलिपिग्रन्थानां विवरणात्मकसूची।
IV. पाण्डुलिपिग्रन्थागाराणां तत्रोपलभ्यमानानामप्रकाशितपाण्डुलिपिग्रन्थानां विवरणम्।
V. प्राचीनभारतीयलिपिसु उपलब्धाप्रकाशितमातृकाणां परिचयः।
VI. कस्यचिदप्रकाशितपाण्डुलिपिग्रन्थस्य प्रकाशनम्।
VII. कस्यचिदप्रकाशितपाण्डुलिपिग्रन्थस्य पाठसमालोचनम्।
VIII. भारतीयलिपीनां विकासपरम्परा।
IX. शास्त्रविशेषमवलब्याप्रकाशितपाण्डुलिपीनां विवरणात्मकं सङ्कलनम्।
X. शारदा-नेवारी-टाङ्करीप्रभृतिषु प्राचीनलिपिसु विद्यमानानाम् अप्रकाशितपाण्डुलिपीनां समालोचनात्मकं संस्करणम्।

शोधपत्रस्य प्रारूपम् -

- शोधलेखाः संस्कृतभाषया/ Englishभाषया / हिन्दीभाषया वा 12/ 14 अक्षरमानेन A4 पृष्ठे 1.15 पङ्क्ति-अन्तरालेन समर्थ्यप्रान्तीयस्थापनपूर्वकं (Justified aligned) Microsoft Word आधारितसञ्चिकाप्रारूपमेवाश्रित्य टङ्किताः स्युः। संस्कृतभाषया हिन्दीभाषया च लेखाः Arial Unicode MS इति Unicode आधारितदेवनागरीलिप्या / रोमनलिप्या वा टङ्किताः स्युः।
- पादटिप्पणी / सन्दर्भसूची American Psychological Association (APA7) पद्धतिमनुसृत्य निर्मातव्या।

- पृष्ठसज्जाक्रमो अधोनिर्दिष्टरूपेण स्यात्
  1. शीर्षकपृष्ठम्
  2. शोधसारः - आंग्लभाषया 100 शब्दैः
  3. कुञ्चीशब्दाः -
  4. मूलपाठः पादटिप्पणीसहितः
  5. सन्दर्भः - APA7 अनुरूपः
  6. अनुक्रमणिका
  7. चित्राणि
  8. परिशिष्टानि
- शीर्षकपृष्ठम् अधोनिर्दिष्टप्रकारेण स्यात्
  1. शोधपत्रशीर्षकं – आंग्लरूपान्तरसहितं स्यात्
  2. निबन्धकारस्य नाम आंग्ल-देवनागरीलिपिभ्यां
  3. निबन्धकारस्य संस्थासम्बद्धता
  4. निबन्धकारस्य पत्राचारसंकेतः
  5. अणुपत्रसंकेतः
  6. दूरभाषसंख्या
- शोधपत्रेण सह स्वीयमेकम् सद्यः गृहीतं 3.5 x 4.5 cm परिमितं स्वीयं भावचित्रं 20 kb परिमितं (JPEG प्रारूपेण) अवश्यं प्रेषणीयम्।
- शोधपत्रेण सह घोषणापत्रस्य पूरितप्रारूपस्य अङ्कीयप्रतिमा (scanned copy of the filled in declaration form) अवश्यं प्रेषणीया ।
- विशेषज्ञमण्डल्या पुनरीक्षणोपरान्तं (Peer Reviewing) प्रकाशनयोग्याः शोधलेखाः प्रकाशयिष्यन्ते।

<u>प्रकाशनयोग्यतायाः मानदण्डाः निम्नवत् निर्धारिताः सन्ति-</u>

1. शोधलेखः स्वीयः मौलिकश्च स्यात्।
2. शोधलेखे विवेचनप्रक्रिया समस्याचयनत → आरभ्य क्रमेण प्राक्कल्पना → ततः समालोचनात्मकं मूल्याङ्कनं → तथा अन्ते शोधस्य मौलिकनिष्कर्षेण सहोपसंहारः इत्येवं क्रमवद्धतापुरःसरं विकसिता स्यात्।
3. शोधलेखे काचिन्नवीना अवधारणा, किमपि नवीनं तथ्यं, नवीनं मूल्याङ्कनं, नवीनः सिद्धान्तः, नवीना शैली, नवीनः संकेतो वा अवश्यमाविष्कृतः स्यात्।
4. शोधलेखस्य भाषा परिष्कृता, प्राञ्जला, स्तरानुगुणा च स्यात्।
5. शोधलेखे समसामयिकी सम्बद्धता, तार्किकम् अनुशीलनं, तथा सन्दर्भाणामौचित्यमवश्यं स्युः।
6. शोधलेखे अन्यस्य प्रकाशनस्यांशोद्धरणे तदनुमतिः अवश्यं स्वीकर्तव्या, यदि तादृशमुद्धरणं ५०० शब्देभ्योऽधिकमस्ति।
7. प्रकाशनात्परं शोधलेखस्य सर्वाधिकारः "प्राची प्रज्ञा" इत्यस्याः एव सुरक्षितः भविष्यति।
8. प्रकाशनसम्बन्धे पत्राचाराय शोधलेखेन सह प्रयुक्तान्तर्जालसंकेतः (Email ID) एव उपयोक्तव्यः।
9. सर्वाऽपि प्रक्रिया अन्तर्जालमाध्यमेनैव सम्पादयिष्यते। मुद्रितरूपेण न काचित् प्रक्रिया अवलम्ब्यते।
10. शोधलेखस्य प्रकाशनयोग्यताऽयोग्यतानिर्धारणदायित्वं "प्राची प्रज्ञा" इत्यस्यामेव न्यस्तं भविष्यति।

शोधपत्रेण सह प्रेषणीयानां सूची

1. **उपर्युक्तप्रारूपानुरूपः मौलिकः शोधलेखः**
2. **सद्यो गृहीतं 3.5 x 4.5 cm परिमितं स्वीयं 20 kb परिमितं (JPEG प्रारूपेण) भावचित्रम्।**
3. **प्रदत्तप्रारूपेण <u>घोषणापत्रम्</u>**

Call for Research Papers for 17th Issue of peer reviewed Research Journal

“प्राची प्रज्ञा” (ISSN 2348 – 8417)

Respected Scholars !

Research Papers on following topics in Sanskrit/ English/ Hindi are invited from the scholars of the entire globe for the **17th Issue (to be published in December, 2023)** of peer reviewed refereed, International Research Journal “**प्राची प्रज्ञा**” having ISSN no. 2348 – 8417, for its half yearly section “**शास्त्रमञ्जूषा**”. **The Last date of receipt of articles is 12:00 Midnight IST, 30th June, 2023**.

A submission to “**प्राची प्रज्ञा**” must be an original work. The paper in not less than 10 pages, should be emailed to prachiprajnaenb@gmail.com in e-copy only. A submission must fulfil the following criterion”

Subject Area of the Research Paper:

Main Title: “**Manuscriptology & Epigraphy**”

Subtitles:

I. Descriptions of the unpublished Sanskrit Manuscripts.
II. Manuscript preservation techniques.
III. Descriptive catalogue of unpublished manuscripts.
IV. Description of unpublished manuscripts available in the manuscript libraries / repositories.
V. Introduction to unpublished manuscripts available in ancient Indian scripts.
VI. Publication of any unpublished manuscript.
VII. Textual criticism of an unpublished manuscript.
VIII. Evolution of Indian Scripts.
IX. Compilation of unpublished manuscripts based on a particular scripture.
X. Compilation of unpublished manuscripts based on a particular script, i.e. *śāradā, nevārī, ṭāṅkarī* etc.

1. Format of the Research Paper:

- All the fonts of Devanagari / Roman and Roman with diacritical marks, must be Unicode compatible. For Devanagari, Arial Unicode MS and for Roman, Times New Roman is preferable. The size of fonts should be 12 in case of English and 14 in case of Sanskrit / Hindi.
- Format of file must be Microsoft Word only. File Formats in Adobe Page Maker / pdf / Corel Draw / Adobe Indesign etc. are not acceptable.
- Page size must be of A4 typed on 1.15 line spacing and justified aligned and 1" margined format.
- Footnotes / References should be embedded in the text in a consistent style and order, as per American Psychological Association, 7th Edition (APA7) style:
- Arrangement of the pages of the paper should be made in the following format / order:
- Title page
- Abstract – in English in about 100 words
- Key Words
- Text
- References - (APA7) style
- Footnotes
- Tables
- Figures

- Appendices

2. The Title page setup should be made in the following format / order:
    - Paper title – Must be with English counterpart
    - Author name in both English and Devanagari fonts
    - Author's affiliation
    - Address to contact
    - Email id
    - Mobile Number
  - A passport size photograph in JPEG format only of 3.5 x 4.5 cm, up to 20 kb, must be attached along with the Research Paper.
  - Each Research paper should be accompanied with a scanned copy of the filled in declaration form available in our site.

All the research papers undergo a review process. The papers (without the name of the contributor) are sent to the reviewers having expertise on the field, and considered for publication only on the recommendations of the reviewers on following parameters:

1. The Research Paper must be an original contribution of the author.
2. The discussion should develop in the order from Statement of Problem to→ assumption or hypotheses to → critical evaluations → to a conclusion with the findings of research.
3. The Research Paper must present a discovery / invention of a new - idea / thought /design / plan / awareness / inkling/ indication / appreciation / conception / understanding / opinion / view/ concept / notion / theory / principle or even a new style of interpretation.
4. The language must be lucid and must meet the standard of presentation.
5. The Research Paper must have contemporary relevance, contributions to knowledge, clarity and logic in analysis, methodology and appropriateness of references.
6. f the author has quoted more than 500 words / a table / a figure from a published work, in the article, a copy of permission obtained from the respective copyright holder needs to be enclosed.
7. The copyright is transferred to the Journal if article is accepted for publication in "**प्राची प्रज्ञा**"/ Prachi Prajna, ISSN 2348 – 8417.
8. All the correspondence should be made through the same email ID only by which the paper has been submitted.
9. All the process will be made online only and no printing media will be undertaken.
10. The selection of the Research paper is entirely entrusted to "**प्राची प्रज्ञा**".

If the paper meets the preliminary requirements, the article will be processed for review, which could take up to 3 months. The accepted articles are scheduled for publication in the alphabetical order.

Check list of the enclosures along with the Research Paper:

1. **Original Research Paper in the prescribed format mentioned above.**
2. **A passport size photograph in JPEG format only of 3.5 x 4.5 cm up to 20 kb.**
3. **A Declaration by Author in the prescribed format**

(Editors, Śāstramañjūṣā)

"प्राची प्रज्ञा"

प्राची प्रज्ञा
E-Journal in Sanskrit

"प्राची प्रज्ञा" (ISSN 2348 – 8417)

The Peer Reviewed Refereed E-Journal in Sanskrit
Indexed in DOAJ

https://sites.google.com/site/praachiprajnaa

The śāstramañjūṣā
Peer Reviewed Research Papers on Indology
16th Issue / Vol. IX – June, 2023
https://sites.google.com/site/praachiprajnaa/sastramanjusa